
EXAMEN
PACIFIQUE
DE
L'ACCEPTATION
ET
DU FOND DE LA BULLE
UNIGENITUS.

THE NEW YORK

LIBRARY

ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION

171 N. 4th St. New York City

EXAMEN PACIFIQUE

DE

L'ACCEPTATION

ET

DU FOND DE LA BULLE

UNIGENITUS.

OUVRAGE POSTHUME.

DE M. PETITPIED,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ
DE SORBONNE.

Via ejus via pulchra, & omnes semitæ illius pacificæ.
Prov. III, 17.

TOME TROISIÈME.



A COLOGNE.

Aux Dépens de la Compagnie.

M. DCC. XLIX.

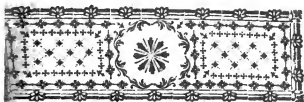


X

D

Y

h



EXAMEN PACIFIQUE
DE
DE L'ACCEPTATION
ET DU FOND
DE LA BULLE
UNIGENITUS.

SECONDE PARTIE.

SECONDE SECTION,

*Où l'on examine si la Bulle de Notre
Saint Pere le Pape Clement XI qui
commence par ces mots , Unigenitus
Dei Filius , est acceptée dans l'Eglise
d'un consentement vraiment unanime.*



LX. PROPOSITION.



*I la seule crainte du supplice
anime le repentir, plus ce repen-
tir est violent , plus il conduit
au désespoir.*

Nous devons juger de la crainte
Tome III. A

seule comme de la loi seule , en suivant l'éclaircissement que saint Paul nous donne au sujet de la loi. La comparaison qu'on peut faire entre l'une & l'autre , est naturelle & juste ; & d'autant mieux fondée , que la crainte est le caractère propre à la loi.

La loi , dit le saint Apôtre , étoit bonne , juste & sainte : *Lex quidem sancta , & mandatum sanctum , & justum , & bonum* (a). Elle remettoit sous les yeux de l'homme les devoirs de la loi naturelle presque entièrement oubliés. Elle ne laissoit à l'homme aucun prétexte de s'excuser sur l'ignorance de ses devoirs. L'obligation d'aimer Dieu de tout son cœur & son prochain , à quoi toute la loi naturelle se réduit , lui étoit clairement intimée ; mais la loi seule ne justifioit personne. Elle montrait à l'homme ses devoirs ; mais elle ne lui donnoit pas la grace de les accomplir : *Lex vetus etsi præcepta caritatis daret* (b) , dit S. Thomas , *non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus per quem diffunditur caritas*. Elle étoit non pas la cause , mais l'occasion d'une infinité de

(a) Rom. 7 , 12.

(b) 1. 2. q. 107 , art. 1.

Seconde Section.

3

prévarications : *Occasione acceptâ (c)*,
peccatum per mandatum operatum est in
me omnem concupiscentiam. Elle ne por-
 toit point au mal ; mais elle laissoit
 lieu au péché, & elle irritoit la cu-
 pidité par la défense même d'y con-
 sentir.

Il en est de même de la crainte
 quand elle est seule, c'est-à-dire, sans
 espérance & sans amour. Elle est bon-
 ne, utile & salutaire. Comme la loi,
 elle dispose à la grace, mais elle ne
 la donne point. Par elle-même, quoi-
 que seule, elle ne conduit point au
 désespoir, mais elle y donne lieu d'au-
 tant plus qu'elle est plus vive & plus
 animée. Elle est alors, non la cause,
 mais l'occasion du désespoir. Comme
 la loi n'est pas opposée à la grace,
 mais qu'elle ne la donne point ; de
 même la crainte n'est pas opposée à
 l'espérance, mais par elle-même elle
 ne la donne point. Le désespoir est
 donc toujours joint à la crainte dans
 un homme sans espérance, qui n'a que
 la crainte seule ; comme la prévari-
 cation étoit une suite de la loi dans
 ceux qui n'avoient que la loi, sans l'a-
 mour de cette loi. C'est en ce sens

(c) *Rom. 7, 5.*

A ij

que la crainte du supplice éternel qui est un don de Dieu, & qui est bonne par elle-même, comme la loi est bonne & sainte, conduit par occasion au désespoir un homme en qui elle est seule, sans espérance & sans amour de Dieu. Telle fut la crainte de Judas, sans espérance, sans aucun retour vers Jesus-Christ que celui d'un repentir violent qui le porta à l'excès du désespoir.

Quoique S. Gregoire reconnoisse que la crainte est un don de Dieu, il avertit pourtant qu'on doit appréhender qu'en nous intimidant avec excès, elle ne nous plonge dans l'abîme du désespoir : *Ne timor (d), dum plus justè trepidat, in desperationis foveam mergat.*

S. Bernard parle de même de cette forte de crainte, qui étant seule, sans espérance & sans amour, conduit au désespoir. « La crainte que je veux » vous inspirer (e), dit-il écrivant à » un Chanoine régulier, n'est pas » celle qui vous feroit tomber dans » le piège du désespoir, *qui tibi sit » laqueus desperationis*; mais celle qui » vous fera naître l'espérance de la

(d) *Moral. L. 1, c. 35, n. 28.* (e) *Epist. 102.*

Seconde Section.

5

» béatitude. Car il y a une crainte
» inutile , affligeante , cruelle , qui
» n'obtient pas le pardon , parce qu'
» elle ne le cherche pas. *Est siquidem*
timor inutilis , tristis , crudelis , qui
veniam , quia non quærit , non conse-
quitur.

Le Manuel de Cologne publié par
l'autorité du Concile provincial tenu
en 1536 , dit , que si la crainte est
purement servile , elle conduit au dés-
espoir , comme il est arrivé à Judas :
Impius concepto timore servili & metu
supplicii , atque ibi consistens , in despe-
rationem adigitur , quod videre est in Judâ
proditore.

Nous ne croyons pas pour cela que
la crainte des peines éternelles soit
mauvaise. Nous la regardons comme
un don de Dieu , bon , utile , salutai-
re ; mais quand elle est seule dans un
pécheur qui a perdu toute espérance ;
plus cette crainte est vive , plus elle de-
vient une occasion de désespoir ; com-
me la loi seule , selon S. Paul , a causé
par occasion une infinité de prévari-
cations.





LXI. PROPOSITION.

LA crainte n'arrête que la main, & le cœur est livré au péché tant que l'amour de la justice ne le conduit point.

En nous expliquant sur cette proposition, nous devons être très-attentifs à ne condamner, ni la doctrine ni les expressions des Peres qui ont parlé de la même maniere, & qui ont employé les mêmes termes.

S. Augustin dit que (f) « celui qui » s'abstient du péché par la crainte du » supplice dont la loi menace, & non » par l'amour de la justice, n'est point » délivré, ni éloigné de la volonté » de pécher. Car il est coupable dans » sa volonté même par laquelle il aimeroit mieux, s'il étoit possible, » qu'il n'y eût point de châtiment à » craindre, afin de faire librement ce » qu'il désire dans le fond de son » cœur : *In ipsa voluntate reus est quod mallet, si fieri posset, non esse quod timeat, ut liberè faciat quod occultè considerat.*

(f) *De nat. & grat. c. 57, n. 57.*

» Celui , dit encore saint Augu-
 » stin (g) , qui ne s'abstient de faire
 » le mal que par la crainte d'en être
 » puni , ne mérite point de passer pour
 » innocent , lors même qu'il ne fait
 » pas le mal qu'il auroit bien voulu
 » faire. Il ne nuit point aux autres au-
 » dehors ; mais il se nuit beaucoup à
 » lui-même par cette volonté crimi-
 » nelle qu'il a de nuire. *Qui timore in-*
nocens est, non est innocens, quamvis non
noceat cui vult nocere.

La même chose se trouve dans le
 recueil que S. Prosper a fait des Sen-
 tences tirées de saint Augustin (h) :
Eam Deus innocentiam probat, quâ ho-
mo non metu pœnæ fit innocens, sed a-
more justitiæ. Nam qui timore non pec-
cat, quamvis non noceat cui vult nocere,
sibi tamen plurimum nocet; & abstinens
ab iniquo opere, solâ tamen reus est vo-
luntate.

Lorsque l'homme , dit S. Gregoi-
 re , ne fait le bien que par le mouve-
 ment de la crainte , il n'est pas enco-
 re tout-à-fait éloigné du mal , puis-
 qu'il pèche en effet , en ce qu'il vou-
 droit bien pécher , s'il le pouvoit faire

(g) In Ps. 93 , n. 1.

(h) Sentent. 117.

impunément. *Cùm adhuc timore bona agit, à malo penitus non recessit, quia eo ipso peccat, quo peccare vellet, si inultè potuisset.*

Il n'y a que le pur amour, dit S. Bernard (k), qui détache le cœur de l'amour du monde & de soi-même, pour l'attacher à Dieu seul. La crainte ou l'amour-propre changent les dehors, mais ne changent jamais le cœur, & ne purifient point les affections: *Nec timor, nec amor privatus, convertit animam. Mutant interdum vultum vel actum, affectum nunquam.*

S. Thomas a recueilli sur ce point la doctrine & les expressions des Peres. Après avoir dit que la loi ancienne étoit une loi de crainte, qui portoit à l'observation des commandemens par des menaces; & qu'au contraire la loi nouvelle dont le fond consiste dans la grâce, est une loi d'amour, il ajoute que « c'est pour cette raison » qu'on dit que la loi ancienne arrê- » toit la main, & non pas la volonté. » Car si quelqu'un s'abstient par la » crainte de commettre le péché, sa » volonté ne s'éloigne point propre-

(i) *Moral. l. 1, c. 26.* (k) *Tract. de diligendo Deo, c. 12, n. 34. & Epist. 11, n. 3.*

Seconde Section.

9

» ment du péché, comme s'en éloi-
 » gne celui qui s'en abstient par l'a-
 » mour de la justice. C'est aussi pour
 » cela qu'on dit que la loi nouvelle ar-
 » rête la volonté. *Lex vetus dicitur co-*
hibere manum (1), non animum, quia
qui timore pœnæ ab aliquo peccato absti-
net, non simpliciter ejus voluntas à pec-
cato recedit, sicut recedit voluntas ejus
qui amore justitiæ abstinet à peccato; &
propter hoc lex nova, quæ est lex amoris,
dicitur animum cohibere.

Nous ne pouvons donc sur ce point nous écarter, ni de la doctrine ni de l'expression des saints Peres. Mais nous sommes bien éloignés de croire que la crainte servile soit mauvaise. S. Augustin exhorte à agir par la crainte de la peine, si l'on ne peut pas encore agir par l'amour de la justice (m) : *Fac, fac, vel timore pœnæ, si nondum potes amore justitiæ.* Car, comme dit S. Ambroise, celui qui craint est réprimé, quoiqu'il ne soit pas corrigé : *Qui metuit reprimitur, non emendatur (n).*

(1) 1, 2, q. 107. art. 1. (m) Serm. 106, n. 14.
 (n) In Luc. l. 8, n. 21.



LXII. PROPOSITION.

Qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur, & est déjà coupable devant Dieu.

Nous ne voyons au fond aucune différence entre cette proposition & la précédente : ainsi les passages des saints Docteurs que nous venons de rapporter, doivent nous servir de règle pour nous expliquer ici. Il est évident par les simples termes de cette proposition, que quiconque ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, c'est-à-dire, qui n'a point d'autre motif de s'abstenir du mal que la crainte seule, sans un véritable amour de la justice, retient dans son cœur l'affection du mal, & en est coupable devant Dieu : *In ipsa voluntate reus est*, dit S. Augustin. *A malo penitus non recessit*, dit S. Gregoire.

» La crainte, dit S. Augustin (a), qui
 » fait, non aimer la justice, mais re-
 » douter la peine, est servile. Elle n
 » regarde que les intérêts de la chair

(a) *In Psal. 128. Serm. 25, n. 7.*

» elle ne la crucifie pas. La volonté
 » de pécher demeure toute vivante.
 » Elle paroît dans l'action , dès que
 » l'on espere pouvoir demeurer impu-
 » ni. Mais lorsqu'on croit que la pei-
 » ne suivra de près le péché , la vo-
 » lonté de le commettre, quoique se-
 » crette , est toujours vivante. Elle
 » souhaiteroit qu'il fût permis de pé-
 » cher. Elle a de la douleur , de ce
 » qu'il ne lui est pas permis de faire
 » ce que la loi défend : *Vivit peccandi*
voluntas , latenter vivit , vivit tamen.
Mallet enim licere , & dolet non licere
quod lex vetat.

Mais, dira-t-on , est-ce que la crain-
 te même servile , c'est-à-dire la crain-
 te du supplice éternel , n'est pas un
 don de Dieu ? N'est-elle pas bonne &
 salutaire ? Peut-on dire , comme fai-
 soit Luther , que son effet est de ren-
 dre l'homme hypocrite , en ne corri-
 geant que les dehors , & ne donnant
 que l'extérieur de la probité , pendant
 que la volonté de commettre le crime
 est vivante dans le cœur ?

Nous avons déjà par avance répon-
 du à cette difficulté. Nous avons dit
 que la crainte est bonne comme la
 loi , quoique ni l'une ni l'autre quand

elles sont seules, ne changent point le cœur. La loi seule montre le devoir ; mais elle n'en inspire point l'amour. La crainte seule fait envisager la peine dûe au péché ; mais elle ne donne pas l'amour de la justice. C'est pourquoi avec le sacrement , ou de batême ou de pénitence, la crainte seule ne suffit pas pour justifier un pécheur, comme la loi seule ne convertit personne.

Mais cela n'empêche pas que la crainte, même purement servile, ne soit en soi, bonne, utile & salutaire. Sur quoi il faut, comme fait S. Thomas, distinguer la substance de la crainte de sa servilité. La substance de la crainte est bonne ; mais la servilité qui n'est autre chose que la privation de l'amour de la justice, est mauvaise. Il est bon de craindre la peine ; mais il n'est pas bon de ne pas aimer la justice, de ne craindre que la peine, & de n'agir que par le mouvement de cette crainte. Cette servilité est absolument incompatible avec l'amour du commandement, puisque c'est dans le défaut même de cet amour que consiste la servilité (p).

Timor servilis secundum suam substantiam bonus est ; sed servilitas ejus est mala.

C'est sur ce principe que S. Thomas s'étant objecté , que selon S. Augustin, celui qui agit par la crainte n'agit pas bien , quoique ce qu'il fait soit bon en soi-même , il répond que cela doit s'entendre de celui qui agit par la crainte servile , en tant qu'elle est servile , c'est-à-dire qui n'aime point la justice , & qui craint seulement la peine.

C'est encore par le même principe que S. Thomas , quoiqu'il croie que la crainte servile est bonne en elle-même , & qu'elle est un don de Dieu , ne laisse pas de soutenir qu'elle n'est point un des sept dons du Saint-Esprit , parce que , selon S. Augustin dans le Livre de la nature & de la grace ; elle n'exclut pas la volonté de pécher , & peut se trouver avec cette volonté , au lieu que les dons du Saint-Esprit proprement dits , sont incompatibles avec la volonté de pécher , parce qu'ils ne sont jamais séparés de la charité : *Timor servilis (q) non est numerandus inter septem dona Spiritus sancti , licet*

[q] Ibid. art. 9.

fit à Spiritu sancto; quia, ut Augustinus dicit in Libro de naturâ & gratiâ, potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritûs sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine caritate.

On trouve la même doctrine dans S. Bonaventure. La crainte servile, dit-il dans son Opuscule des dons du Saint-Esprit, est celle par laquelle on craint plus la peine que la faute. Cette crainte selon sa substance vient de Dieu, non pas en tant qu'elle est servile, parce qu'elle craint plus d'encourir la peine, que de commettre le péché, & qu'elle ne change point la volonté, ni ne la rend point bonne, quoiqu'elle arrête l'œuvre extérieure du péché: *Nec mutat voluntatem in bonum, licet criminis impediat exercitorem.*

Il est donc vrai, selon la doctrine des Peres & des saints Docteurs de l'Eglise, que quiconque ne s'abstient du mal que par la seule crainte sans l'amour de la justice, demeure coupable devant Dieu; non pas que la crainte soit la cause de ce qu'on demeure coupable, comme la loi n'est pas la cause des prévarications de

ceux qui ont reçu la loi ; mais la crainte seule non plus que la loi seule , ne change point le cœur , & y laisse l'attachement au péché qui y étoit , & dont la loi ni la crainte ne sont point la cause. Et si l'on veut donner le nom d'hypocrisie à la disposition d'un homme qui ne garde que les dehors , & qui ne s'abstient qu'extérieurement d'un mal auquel il demeure intérieurement attaché , au moins la crainte n'est pas la cause de cette hypocrisie ; elle ne fait pas que le cœur soit attaché au péché ; elle laisse la volonté telle qu'elle est ; & , comme l'enseigne le Concile de Trente , elle ne rend point le pécheur hypocrite : son mal est un défaut d'amour de la justice , dont la crainte n'est point la cause.

Ce qu'on doit donc conclurre de-là , n'est pas que la crainte rende un pécheur hypocrite , comme le prétendoit Luther ; mais que la crainte seule séparée de la charité , en quoi consiste ce que les Théologiens ont appelé attrition servile , ne peut point être une disposition suffisante pour recevoir la grace de la justification dans le sacrement , puisque la première condition

requisie pour être justifié , est la haine du péché avec une ferme résolution de n'y plus retomber.



LXIII. PROPOSITION.

UN baptisé est encore sous la loi comme un Juif , s'il n'accomplit point la loi , ou s'il l'accomplit par la seule crainte.

Pour bien entendre la proposition dont il s'agit ici & celle qui suivra , il est nécessaire d'avoir une idée précise & distincte de cet état que S. Paul appelle *sous la loi*. Le saint Apôtre , soit dans l'Epître aux Romains , soit dans l'Epître aux Galates , oppose l'esprit à la loi : *Si spiritu ducimini* (r) , *non estis sub lege* : sur quoi S. Augustin dit que « celui - là est sous la » loi (s) , qui s'abstient du péché par » la crainte du supplice dont la loi » menace , & non par l'amour de la » justice . . . Si vous êtes donc poussés » par l'esprit , vous n'êtes point sous » la loi , c'est-à-dire , sous cette loi » qui imprime la frayeur , & qui ne » donne point la charité , laquelle

(r) Gal. 5 , 18.

(s) De nat. & grat. c. 57, n. 67.

» charité est répandue dans nos cœurs,
 » non par la lettre de la loi , mais
 » par l'Esprit saint qui nous a été
 » donné ». C'est donc être véritablement sous la loi , que de connoître la loi & de ne la point accomplir , ou de n'en accomplir quelques devoirs que par la crainte des punitions dont on est menacé par la loi ; au lieu qu'on n'est plus sous la loi , quand on accomplit par amour les devoirs que prescrit la loi.

A proportion , dit encore S. Augustin , que chacun est conduit par l'esprit , il n'est point sous la loi (1) : *In quantum quisque spiritu ducitur , non est sub lege* : à proportion de ce qu'on se plaît dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur , on n'est pas assujetti à la crainte qu'imprime la loi : *In quantum quisque condelectatur legi Dei , non est sub legis timore , quia timor tormentum habet , non delectationem.*

Celui qui ne se plaît point dans la loi de Dieu , & qui n'est point poussé par l'Esprit de Dieu qui est la charité , est donc dans cet état que S. Augustin après S. Paul appelle *sub lege*. Il est Juif , il est esclave , il n'est point

(1) *Ibid.*

actuellement du nombre des vrais enfans de Dieu , puisqu'il n'est point poussé par son Esprit , comme le sont les vrais enfans du Pere céleste : *Quicumque (u)* , dit l'Apôtre , *Spiritu Dei aguntur , ii sunt filii Dei*. Enfin il est , comme dit encore S. Augustin , sous une loi qui l'effraie , qui le confond , qui le punit , *sub lege terrente , convincente , puniente (x)* : & il n'est point sous la grace , qui délecte , qui guérit , qui délivre , *sub gratiâ delectante , sanante , liberante*.

En un mot ce qui distingue clairement les deux Testamens , c'est la crainte & l'amour. La crainte appartient au vieil homme , & l'amour à l'homme nouveau : *Hæc est brevissima & apertissima (y) differentia duorum Testamentorum , timor & amor : illud ad veterem , hoc ad novum hominem pertinet*.

Ces sur ces principes qu'on doit fixer ses idées , sur ee qu'on appelle l'état sous la loi , & l'état sous la grace. Ce n'est point par les tems où les hommes ont vécu , qu'on doit juger

(u) Rom. 8, 14.

(x) De peccat. & orig'n. c. 25, n. 29.

(y) Lib. cont. Adimant. c. 17, n. 2.

de la différence des états ; c'est par l'esprit dont ils ont été animés. Les Justes de l'ancien Testament qui ont vécu dans le tems où la loi régnoit , n'étoient pas dans l'état qu'on appelle *sous la loi* ; parce qu'ils étoient conduits par l'Esprit de Dieu , & qu'ils accomplissoient la loi avec amour ; *Nondum nomine (2) , sed re ipsâ fuerunt antea Christiani*. De même un homme baptisé qui a le nom de chrétien , qui vit dans l'Eglise chrétienne dans les tems où la grace est répandue avec abondance , n'est point pour cela *sous la grace*, mais *sous la loi*, lorsqu'il n'accomplit point la loi , ou dès qu'il en accomplit les devoirs extérieurs sans amour & par la seule crainte. On peut juger par-là de ce que nous pensons sur la proposition dont il s'agit , sur laquelle nous ne pouvons abandonner ni le fond de la doctrine ni les expressions des Peres.

» Le vieux Testament , disoit S.
 » Augustin , appartient proprement
 » aux Juifs . . . Interrogeons les Chré-
 » tiens. Voyons s'il n'y en a point
 » parmi eux qui ressemblent aux Juifs.
 » Ceux qui sont tels appartiennent au

(2) L. 3 , cent. duas Epist. Pelag. c. 4 , n. 11.

» vieux Testament. Car je ne me mets
 » pas en peine s'ils portent le nom de
 » Chrétiens, mais s'ils vivent comme
 » le doivent les Chrétiens : *Interro-*
gentur Christiani (a) , si modo nulli tales
sunt. Tales ad vetus Testamentum per-
tinent , non enim nomen interrogo , sed
vitam.



LXIV. PROPOSITION.

Sous la malédiction de la loi on ne fait
 jamais le bien , parce qu'on pèche ,
 ou en faisant le mal , ou en ne l'évitant que
 par la crainte.

Pour éclaircir de plus en plus la
 proposition précédente , & pour ex-
 pliquer celle dont il s'agit ici , il est
 important de considérer les quatre états
 de l'homme marqués expressément
 dans S. Paul , avant la loi , sous la loi ,
 sous la grace , dans la gloire : *Harum*
quatuor differentiarum (b) , dit S. Augu-
stin , prima est ante legem , secunda sub
lege , tertia sub gratiâ , quarta in pace
plenâ atque perfectâ.

S. Paul parle du premier état dans
 le cinquième Chapitre de l'Epître aux

(a) *Serm. 3.*

(b) *Enchir. c. 118,*

Romains. *Uſque ad legem* (c) , dit-il ,
peccatum erat in mundo ; peccatum au-
tem non imputabatur , cum lex non eſſet.
 Le péché a été dans le monde juſqu'à
 la loi ; mais comme il n'y avoit point
 de loi , il n'étoit point imputé ; c'eſt-
 à-dire , il n'étoit point connu. Dans
 cet état , où la loi naturelle étoit très-
 obſcurcie & preſque entièrement ou-
 bliée , l'homme aſſervi à ſes paſſions
 commettoit le péché ſans le connoître ,
 ſans remords , ſans craindre les juge-
 mens de Dieu , ſans s'imputer comme
 crime les tranſgreſſions les plus énor-
 mes de la loi naturelle. Voilà le pre-
 mier état où l'homme eſt vaincu par
 le péché , ſans le connoître & ſans le
 combattre.

L'homme auroit pu , vainement à
 la vérité , ſ'excuser ſur ſon ignorance ;
 & préſumant de ſes forces , il auroit
 pu dire , que ſ'il avoit connu la loi qui
 condamne le péché , il ne l'auroit pas
 violée , & qu'il n'auroit point péché.
 Mais Dieu * après avoir convaincu
 l'homme de ſon ignorance , l'a voulu
 convaincre de ſa foibleſſe , & confor-

(c) Rom. 5, 13.

* Voyez là-deſſus un excellent paſſage de S. Thomas
 cité plus haut ſur la VII. Proposition.

dre son orgueil & sa présomption , en lui donnant d'une maniere claire & précise la loi qui accompagnée de menaces , lui montrait tous les devoirs de la loi naturelle , mais le laissoit dans sa foiblesse , & dans l'impuissance volontaire d'accomplir cette loi.

C'est-là le second état de l'homme sous la loi dont parle S. Paul , en disant : « Je n'ai connu le péché que par » la loi. Car je n'aurois point connu » les mauvais desirs de la concupiscence si la loi n'avoit dit : *Vous n'aurez point de mauvais desirs*. Mais le péché ayant pris occasion de s'irriter davantage par le commandement , a produit en moi toute sorte de mauvais desirs. Car sans la loi le péché étoit comme mort ; & pour moi , je vivois autrefois sans loi ; mais le commandement de la loi étant survenu , le péché est ressuscité , & moi je suis mort ; & il s'est trouvé que le commandement qui me devoit donner la vie , a servi à me donner la mort. Car le péché ayant pris occasion par le commandement m'a trompé , & m'a tué par le commandement même. Ainsi la

(d) Rom. 7.

» loi d'elle-même est sainte , & le
 » commandement est saint , juste , &
 » bon. Ce qui étoit bon en soi m'a-t-
 » il donc causé la mort ? Nullement ;
 » mais c'est le péché qui s'est mani-
 » festé en me donnant la mort par une
 » chose qui étoit bonne , en sorte
 » qu'elle est devenue par le comman-
 » dement même une source plus abon-
 » dante de péché.

Voilà le second état , *sous la loi*, dans lequel l'homme est vaincu par le péché , en le connoissant & même en le combattant. Car comme dans ce combat , il n'a point d'autre secours que la lumière de la loi , & la crainte des peines dont elle menace , sans l'amour de Dieu , & de la justice de ses commandemens , la cupidité l'emporte & le péché est victorieux. *In lege nemo justificatur apud Deum.* La loi commande le bien , & condamne le mal ; mais elle ne donne point l'amour nécessaire pour faire le bien , & pour éviter le mal. Le péché domine donc sous la loi , comme avant la loi. Ceux qui ont reçu & connu la loi , seront jugés par la loi qui les condamnera ; comme ceux qui n'ayant point connu la loi , périront sans la connoissance de

la loi : *Quicumque* (e), dit S. Paul, *sine lege peccaverunt, sine lege peribunt; & quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur*. On doit voir sur ce point ce que nous avons dit plus haut en expliquant la VII. Proposition.

Le troisième état, *sous la grace*, est celui où l'homme connoît ses devoirs, les aime, & les accomplit par la grace de Notre Seigneur Jesus-Christ; & combattant avec succès les mauvais desirs de la cupidité, demeure victorieux du péché. C'est de ce troisième état que parle S. Paul dans l'Épître aux Galates : Si vous êtes poussés par l'esprit, vous n'êtes point sous la loi : *Quod si spiritu ducimini* (f), *non estis sub lege*. Et dans l'Épître aux Romains. *Maintenant* (g), dit-il, *vous êtes affranchis de la loi de mort dans laquelle nous étions retenus; de sorte que nous servons Dieu dans la nouveauté de l'esprit & non dans la vieillesse de la lettre*. C'est dans cette nouveauté de l'esprit, que consiste le troisième état *sous la grace*, où il y a des combats à soutenir; mais l'homme aidé de la grace de Jesus-Christ en sort victorieux.

(c) Rom. 2, 12. (f) Gal. 5, 18. (g) Rom. 7, 6.

Le

Le quatrième état est *dans la gloire* & dans la paix du ciel, où les Bienheureux invariablement fixés dans l'amour du bien, triomphent sans combat, n'ayant plus rien qui leur résiste.

S. Augustin revient souvent à cette distinction des quatre états de l'homme depuis le péché : nous nous contenterons de rapporter ici ce qu'il en dit à la fin de son Livre *de la foi, de l'espérance, & de la charité* (a).
 » Lorsqu'étant enseveli dans les ténés-
 » bres de l'ignorance, on vit selon la
 » chair sans aucune résistance de la
 » raison, c'est-là *le premier état* de
 » l'homme. Mais lorsque la loi a fait
 » connoître le péché, si l'esprit de
 » Dieu n'aide pas encore, quoique
 » l'on veuille vivre selon la loi, on
 » est vaincu par la chair, on pèche
 » avec connoissance ; & en s'assujet-
 » tissant au péché, on s'en rend es-
 » clave, parce que nous devenons es-
 » claves de celui qui nous a vain-
 » cus C'est-là *le second état* de
 » l'homme. Mais si Dieu regarde
 » l'homme en sa miséricorde, en lui
 » faisant connoître par la foi que c'est
 » par son secours que l'on accomplit :

(a) Chap. 118.

» ce qu'il commande ; & qu'il com-
 » mence à être poussé par l'esprit de
 » Dieu, l'ame s'élève contre la chair
 » par un plus puissant effort de l'a-
 » mour divin, de sorte que, quoiqu'il
 » y ait encore en l'homme quelque
 » chose qui répugne à l'homme, par-
 » ce qu'il n'est pas entièrement guéri
 » de sa foiblesse, le juste ne laisse pas
 » de vivre par la foi, & de vivre d'u-
 » ne vie de juste, en ce qu'il ne se
 » laisse point aller à ses mauvais desirs,
 » mais qu'il s'en rend victorieux par
 » l'amour de la justice. C'est - là le
 » troisième état de l'homme, qui est
 » rempli de bonne espérance. Que
 » s'il s'avance dans la vertu par une
 » persévérance sainte, il reste la der-
 » nière paix qui sera accomplie après
 » cette vie dans le repos de l'esprit,
 » & à la fin du monde dans la résur-
 » rection de la chair. La première de
 » ces différences est avant la loi ; la se-
 » conde sous la loi ; la troisième sous la
 » grace, & la quatrième dans la paix
 » entière.

Au reste, pour prévenir une diffi-
 culté qu'on pourroit faire là-dessus,
 il faut remarquer, comme nous l'a-
 vons dit sur la proposition précéden-

te , que ce n'est point par les tems où les hommes ont vécu , qu'on doit juger de la différence de ces états , mais par l'esprit dont ils ont été animés. Il y a eu avant que la loi fût donnée & depuis qu'elle a été donnée , des justes , qui déjà chrétiens par anticipation & poussés par l'Esprit de Dieu , n'étoient point sous la loi , mais sous la grace. Tels ont été Noé , Abraham , Isaac , Jacob & les autres dont S. Paul relève la foi. David , dit S. Augustin , vivoit dans l'ancien Testament , mais il n'y appartenoit point : *Homo in veteri Testamento* (a) , *sed non de veteri Testamento*.

Mais si dans l'ancienne Alliance , il y a eu un nombre de justes , qui par leur foi , appartenotent à la nouvelle Alliance , il y a aussi sous la nouvelle & dans l'Eglise , bien des Chrétiens qui ne le sont que de nom , & qui sont en effet , ou Gentils sans loi , ou Juifs sous la loi , sans avoir rien ni de l'esprit ni de la grace du nouveau Testament. Tels sont ceux dont S. Augustin dit (b) : *In ipso populo Christiano . . . qui carnaliter vivunt , carnali-*

(a) *Expos. in Epist. ad Gal. n. 43.*

(b) *Serm. 4, c. 13, n. 12.*

ter credunt, carnaliter sperant, carnaliter diligunt, adhuc ad vetus Testamentum pertinent, nondum ad novum; adhuc in sorte sunt Esau, nondum in benedictione Jacob. « Ceux qui au milieu du » peuple chrétien, vivent selon la » chair, croient selon la chair, espèrent selon la chair, aiment selon la » chair, appartiennent encore à l'ancien Testament, & non point au » nouveau. Ils sont encore dans le » partage d'Esau; mais ils n'ont point » encore de part à la bénédiction de » Jacob ».

La proposition dont il s'agit ici, regarde ces sortes de personnes, qui chrétiens de nom, mais sans avoir rien de l'esprit de Jesus-Christ, vivent comme Juifs sous la malédiction de la loi. Ils sont instruits de la loi qui nous ordonne d'aimer Dieu de tout notre cœur; ils observent quelques pratiques extérieures de la religion; ils craignent les peines éternelles dont les violateurs de la loi sont menacés; mais comme ils n'ont que la lumière & la crainte sans aucun amour de la vraie justice, ils demeurent dans ce second état, que les Peres, après S. Paul, ont appelé *sous la loi*; à la différence de ceux

qui étant conduits & poussés par l'esprit de Jesus-Christ, ne sont plus sous la loi : *Quod si spiritu ducimini, non estis sub lege* (a).

Ceux qui sont sous la loi & qui s'attachent aux œuvres de la loi, sont aussi sous la malédiction de la loi : *Quicumque* (b), dit S. Paul, *ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. Scriptum est enim: Maledictus omnis qui non permanferit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis, ut faciat ea.* Saint Paul prouve par-là la foiblesse de la loi & la nécessité de la foi; parce qu'il est manifeste que personne n'est justifié devant Dieu par la loi, au lieu qu'il est écrit que le juste vivra par la foi : *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum* (c), *manifestum est, quia justus ex fide vivit* (e). Or, continue le saint Apôtre, la loi ne parle point de la foi. Elle ne conduit pas par la voie de la foi, mais par la voie des œuvres. Elle ne dit point: Celui qui croira; mais elle dit: Celui qui fera ce qui est ordonné vivra: *Lex autem non est ex fide; sed, qui fecerit in ea; vivet in illis* (f).

Voilà donc quelle est la malédiction

(a) Gal. 5, 18. (b) Gal. 3, 10. (c) Ibid. 11.

(d) Habac. 2, 4. (e) Lev. 18, 5.

de la loi. Elle montre les devoirs , elle ordonne de les accomplir , elle punit les prévaricateurs, elle inspire la crainte ; mais elle laisse l'homme dans sa foiblesse ; elle ne donne ni la foi , ni l'amour , ni la bonne volonté nécessaire pour accomplir comme il faut les devoirs prescrits. Les Israélites en recevant la loi aux pieds du mont Sina , crurent que c'étoit assez pour eux d'être instruits de ces devoirs ; & présumant de leur force , sans songer à demander avec humilité la grace dont ils avoient besoin , ils promirent tous de faire ce que Dieu leur avoit commandé : *Nos audientes faciemus ea* (a). Sur quoi Dieu dit à Moïse : J'ai entendu ce que ce peuple vous a dit , & il a bien parlé : *Bene omnia sunt locuti* (b). Dieu approuve leur réponse en ce qu'elle a de bon & de juste ; mais en même-tems il fait remarquer à Moïse ce qu'elle a de défectueux , en ajoutant tout de suite : « *Qui leur*
» donnera un tel esprit , (& comme il
» y a dans le texte original) un tel
» cœur , qu'ils me craignent en effet ,
» & qu'ils gardent tous mes com-
» mandemens dans tous les tems , afin

(a) *Dent.* 5 , 27.(b) *Ibid.* 23.

» qu'eux & leurs enfans soient éternellement heureux ? *Quis det talent eos habere mentem (a) , ut timeant me , & custodiant universa mandata mea in omni tempore , ut bene sit eis , & filiis eorum in sempiternum ?*

Cette espece de souhait de la part de Dieu , fait voir qu'ils n'avoient ni l'esprit ni le cœur nécessaire , pour accomplir comme il faut ce qu'ils avoient promis. Ils ne le demanderent point , & ils demeurèrent soumis à la loi , & à toutes les malédictions dont on voit un détail affreux dans les XXVII. & XXVIII. Chapitres du Deuteronomie , & auxquelles ce peuple se soumit encore après le passage du Jourdain , lorsque ces malédictions furent répétées par l'ordre de Josué , comme Moïse l'avoit prescrit (b). C'est de cette malédiction qu'on doit entendre ce que dit Daniel dans la priere qu'il fait à Dieu , en reconnoissant les péchés de son peuple : *Stillavit super nos maledictio & detestatio (c) , quæ scripta est in libro Moyfi servi Dei , quia peccavimus ei.*

Mais ces malédictions ne regardoient pas seulement les Israélites sous

(a) *Ibid.* 22. (b) *Jes.* 8 , 33. (c) *Dan.* 9 , 12.

la loi , mais aussi les Gentils sans loi. Car ces malédictions , comme on le voit dans le Deuteronome (a) , tombent sur le violement de la loi naturelle , dont les uns & les autres sont coupables avant la loi comme sous la loi. Il n'y avoit que Jesus-Christ seul qui pût nous racheter de cette malédiction ; & c'est ce qu'il a fait , dit S. Paul , en devenant malédiction pour nous , selon qu'il est écrit : Maudit est celui qui est pendu au bois : *Christus nos redemit de maledictio legis factus pro nobis maledictum* (b) , *quia scriptum est : Maledictus omnis qui pendet in ligno.*

Après cet éclaircissement , il est aisé de voir que , selon la doctrine de S. Paul & de S. Augustin , on ne fait jamais le bien comme il faut que sous la grace & avec le secours de la grace ; qu'ainsi en suivant ces principes , nous pouvons dire , que *sous la malédiction de la loi , on ne fait jamais le bien , parce qu'on pèche , ou en faisant le mal , ou en ne l'évitant que par la crainte.*

Mais , dira-t-on , le secours de la grace n'a-t-il pas été accordé aux hom-

(a) Cap. 27.

(b) Gal. 3 , 13.

mes avant la loi & sous la loi ? Etoient-ils dans une impuissance entiere d'accomplir une loi , qui les obligeoit sous des peines très-rigoureuses , & qu'ils ne pouvoient accomplir sans ce secours ?

Nous répondons que l'impuissance où se trouvent ceux qui sont *sous la loi*, privés du secours de la grace , est une impuissance volontaire qui est un effet de la corruption du cœur. C'est un défaut d'amour du bien , un défaut de bonne volonté , qui ne peut excuser le défaut d'accomplir une loi qu'on pourroit accomplir , & qu'on accompliroit en effet , si on le vouloit. Nous ne répéterons point ici ce que nous avons dit sur ce point en plusieurs endroits , & particulièrement sur la quatrième proposition & sur les suivantes.

Mais c'est combattre la doctrine de S. Paul, expliquée & développée clairement par S. Augustin , que de prétendre que la grace de Jesus-Christ soit accordée à tous les hommes , sur-tout dans ces tems qu'on appelle *avant la loi* & *sous la loi*. Les anciens Justes qui ont précédé Jesus-Christ , qui ont vécu avant & sous la loi , étoient en pe-

tit nombre S. Augustin les appelle *paucissimos* (a) : *Hi vero qui in illo populo sancti & spirituales homines erant PAUCISSIMI, sicut Moyses, sicut Prophetæ.* La grace de la foi qui les a justifiés, & qui n'est pas donnée aux hommes en conséquence de leurs mérites, mais par une pure miséricorde, n'étoit pas alors populaire, c'est-à-dire, n'étoit point commune avant que l'Homme Dieu naquît & conversât avec les hommes. *Piores sancti qui apud Deum justificati sunt (b), per ipsam (fidem) justificati sunt . . . sed hæc iustitia fidei, quia non pro merito data est hominibus, sed pro misericordiâ & gratiâ Dei, non erat POPULARIS antequam Deus homo inter homines nasceretur.* Cette foi, dit S. Bernard, étoit alors fort rare sur la terre: *Fuit in tempore illo rara fides in terris (c).*

Ces Justes en petit nombre, *paucissimi*, comme le dit S. Augustin, avoient sans doute la grace par la foi au Messie qu'ils attendoient. * Mais tout le reste du peuple étoit sous la loi que Dieu lui avoit donnée pour dompter son

(a) *Lib. cont. Adimant. cap. 17.*

(b) *Exposit. Epist. ad Gal. n. 24.*

(c) *erm. 2. in Cantic. n. 4.*

Voyez S. Aug. in *Epist. ad Gal. in Psalm. 72* & ailleurs.

orgueil , sans lui donner la grace nécessaire pour accomplir cette loi , afin qu'humilié par sa propre foiblesse , & qu'en étant convaincu par ses prévarications continuelles , il recherchât la grace , en renonçant à l'orgueilleuse prétention d'être sauvé par ses propres mérites , & en reconnoissant que la justice ne vient point des forces de l'homme , mais qu'elle est dans la main du Médiateur qui seul justifie l'impie : *Superbienti ergo populo lex posita est , ut , quoniam gratiam carivatis nisi humiliatus accipere non posset , & sine hac gratia nullo modo præcepta legis impleret , transgressione humiliaretur , ut quæreretur gratiam ; nec se suis meritis salvum fieri , quod superbum est , opinaretur : ut esset non in sua potestate & viribus justus , sed in manu Mediatoris justificantis impium.*



LXV. PROPOSITION.

Moyse & les Prophètes , les Prêtres & les Docteurs de la loi sont morts sans donner d'enfans à Dieu , n'ayant fait que des esclaves par la crainte.

Bvj

Ce que nous avons dit jusqu'à présent des Justes qui ont vécu sous la loi & même avant la loi, fait assez voir qu'il ne s'agit pas ici d'examiner, si du tems de Moïse, des Prophètes, des Prêtres & des Docteurs de la loi, il y a eu des Justes, des Saints, des enfans de Dieu; car personne ne doute de la sainteté de ces anciens Justes; mais de savoir si c'est par la loi, dont le ministère a été confié à Moïse, aux Prêtres, & aux Docteurs de la loi, ou par la grace de la foi, qu'Abraham & les autres Justes qui ont vécu avant Jesus-Christ, ont été sanctifiés, & sont devenus enfans de Dieu.

L'éclaircissement de cette question est important, pour faire bien connoître la différence qu'il y a entre l'ancienne & la nouvelle Alliance, entre le ministère de la loi & le ministère de la grace, entre la crainte & l'amour.

S. Paul parlant du ministère de la loi par opposition au ministère de l'Evangile, dit du premier, que c'étoit un ministère de mort, un ministère de condamnation, *Ministratio mortis* (a).

(a) 1 Cor. 3.

ministratio damnationis; au lieu qu'il dit du ministère de l'Evangile confié aux Apôtres & à leurs successeurs, que c'est le ministère de l'esprit, le ministère de la justice : *Ministratio spiritus, ministratio justitiæ* (a).

Le premier étoit simplement le ministère de la lettre qui tue, & non pas le ministère de l'esprit qui donne la vie. Le ministère de Moïse étoit de donner aux hommes de la part de Dieu, la lettre des préceptes de la loi naturelle, & de les instruire du devoir d'aimer Dieu de tout son cœur, de ne point prendre en vain son saint nom, d'honorer son pere & sa mere, & de ne point faire tort à son prochain. Voilà à quoi le ministère de la loi étoit borné; elle montrait simplement le devoir; elle promettoit la vie à ceux qui l'accompliroient, *Qui fecerit ea, vivet in illis* (b); elle menaçoit de la malédiction tous ceux qui n'observeroient pas ce qui étoit prescrit : *Scriptum est enim* (c), dit saint Paul, *maledictus omnis qui non permanferit in omnibus quæ scripta sunt in libro legis, ut faciat ea*. Mais en donnant la

(a) *Ibid.*

(b) *Levit. 28.*

Gal. 3.

(c) *Gal. 3. Deut. 27.*

lumiere , elle ne donnoit point l'amour ; en prescrivant des devoirs , elle ne donnoit point la grace nécessaire pour les accomplir ; elle ne s'appuyoit point sur la foi ; elle n'en parloit point ; elle parloit seulement des œuvres : *Lex non est ex fide* (a) ; *sed , qui fecerit ea , vivet in illis*. En un mot , c'étoit une lettre qui tue : *Littera occidit* (b) ; non par elle-même , car elle est bonne , juste & sainte ; mais par occasion , parce que , comme dit S. Augustin , c'étoit une loi qui commandoit par la lettre , & qui ne donnoit point la grace : *Lex jubens per litteram , & non dans gratiam* (c). Elle commandoit sans succès , parce que n'y ayant point de grace , la chair résistoit d'une manière toujours victorieuse : *Lex enim jubebat & non implebat* (d) , *quia caro , ubi non erat gratia , invictissimè resistebat*.

La première loi , dit S. Paul , est abolie comme impuissante & inutile , parce que la loi ne conduit personne à une vraie justice : *Reprobatio quidem fit præcedentis mandati* (e) , *propter infirmitatem ejus & inutilitatem : nihil enim*

(a) Gal. 3. (b) 2 Gor. 3 , 6. (c) Serm. 155 , c. 7.

(d) Ibid. (e) Hebr. 7 , 13.

ad perfectum adduxit lex.

Le ministère de la loi nouvelle est tout différent. C'est le ministère non de la lettre qui tue, mais de l'esprit qui donne la vie. Ce n'est point un ministère de condamnation & de mort, mais un ministère de grace. S. Paul parlant de lui-même & des autres Ministres de la loi nouvelle : c'est Dieu, dit-il, qui nous a rendus capables d'être les Ministres de la nouvelle Alliance, non pas de la lettre, mais de l'esprit ; car la lettre tue, & l'esprit donne la vie : *Qui & idoneos nos fecit Ministros novi Testamenti* (a), *non litterâ, sed spiritu ; littera enim occidit, spiritus autem vivificat.*

Cela posé, il est aisé de comprendre que ni Moïse, ni les Prophètes, ni les Prêtres de la loi ancienne, n'ont pu donner des enfans à Dieu. Car, ou ce seroit par eux-mêmes qu'ils auroient donné des enfans à Dieu, ou par le ministère qui leur a été confié. Ce n'est point certainement par eux-mêmes. Il n'y a que Jesus-Christ seul qui par lui-même donne des enfans à Dieu. C'est lui seul qui a donné à ceux qui croiroient en lui, le pouvoir

(a) 2 Cor. 36.

d'être faits enfans de Dieu : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri* (a), *his qui credunt in nomine ejus*. Les Apôtres mêmes & leurs successeurs dans l'Eglise, non plus que Moyse & les Prêtres de la loi, n'ont pu par eux-mêmes donner des enfans à Dieu. Il en faut donc revenir au ministère des uns & des autres, & c'est ce qu'on doit considérer ici.

Or comment peut-on concevoir que le ministère d'une loi (b), qui ne pouvoit donner ni la justice ni la vie; qui renfermoit tous les hommes sous le péché : *Conclusit Scriptura omnia sub peccato* (c); qui, parce qu'elle ne pouvoit conduire à la vraie justice, a dû être abolie, pour donner lieu à la loi nouvelle; un ministère dont les pratiques, quoique commandées, étoient des observations impuissantes & défectueuses : *Infirmæ & egenæ elementa* (d): comment le ministère d'une telle loi, qui étoit gravée sur la pierre & non dans les cœurs; auquel la promesse de la grace n'étoit point attachée; dont les sacremens, fort différens de ceux de la loi nouvelle, n'o-

(a) *Joan.* 1, 12.(b) *Gal.* 3, 21.(c) *Ibid.* 22, 23.(d) *Ibid.* 4, 2.

péroient point la grace : comment un tel ministère pouvoit-il donner des enfans à Dieu ?

Les Peres sont unanimes sur ce point. S. Augustin expliquant cet endroit de S. Jean : *La loi a été donnée par Moïse (a) , la grace & la vérité ont été apportées par Jesus - Christ* : « La » loi, dit-il, qui avoit été apportée » par le serviteur , a fait des coupables. La loi a été donnée par Moïse. Voilà ce qui a été fait par le » serviteur. Qu'il ne s'attribue rien » davantage : *Per servum lex data est ; reos fecit (b) : per Imperatorem indulgentia data est. Non sibi aliquid amplius servus assignet, quàm quod per illum factum est.*

» La grace , dit encore S. Augustin au même endroit, n'étoit point » dans l'ancien Testament. La loi » menaçoit & ne secouroit point : elle » commandoit, & ne guérissoit point : » elle montrait la maladie , mais elle » n'en délivroit point. *Non erat ista (c) (gratia & veritas) in veteri Testamento ; quia lex minabatur, non opitulabatur ; jubebat, non sanabat ; languorem*

(a) Joan. 1, 17.

(b) Traët. 3, in Joan. n. 16.

(c) Ibid. n. 17.

42 *Seconde Partie,*
ostendebat, non auferebat,

Il n'y a rien de plus commun dans les Peres qui ont traité ce point, que l'allusion qu'ils font au bâton qu'Elizée envoya par son serviteur Giezi (a), qui ne put donner la vie à l'enfant de la Sunamite.

» Vous avez, dit S. Augustin (b),
» adressant la parole aux Juifs, reçu
» une loi qui n'a fait que vous rendre
» plus coupables, afin qu'en la vio-
» lant, vous fussiez saisis de crainte ;
» que dans cette crainte, vous eussiez
» recours à la miséricorde de Dieu ;
» qu'ainsi vous ne missiez plus votre
» confiance dans vos forces, & que
» vous ne vous élevassiez plus par la
» lettre de la loi que vous avez reçue.
» C'est ce qui est marqué par la figure
» du Prophète Elizée, qui pour ressus-
» citer un mort, envoya d'abord son
» serviteur auquel il donna son bâton,
» en lui ordonnant de le mettre sur le
» corps de l'enfant mort. Il le fit,
» mais l'enfant ne ressuscita point. Car
» si la loi qui a été donnée (c), avoit pu
» donner la vie, on pourroit dire alors
» avec vérité que la justice s'obtiendrait

(a) Reg. 4, 4.

(b) Serm. I in Ps. 70. n. 19.

(c) Gal. 3, 21.

» par la loi. Cette loi envoyée par le
 » serviteur, ne pouvoit donner la vie.
 » Mais le Prophète qui avoit envoyé
 » son bâton par son serviteur, vient
 » lui-même en personne & ressuscite
 » ce mort. L'enfant n'étant point
 » ressuscité par le serviteur d'Elizée,
 » Elizée vint lui-même figurant Jesus-
 » Christ, qui avoit envoyé son servi-
 » teur Moïse avec la loi comme avec
 » un bâton Le Maître fit ce que
 » le serviteur n'avoit pu faire. La
 » grace fit ce que la lettre n'avoit
 » point fait. Ceux donc qui n'ont eu
 » que le bâton du Prophète, se glo-
 » rifient de la lettre & ne sont point
 » vivifiés. Pour moi, mon Dieu,
 » c'est dans votre grace seule que je
 » veux trouver ma gloire ». On voit
 la même chose dans les Livres que S.
 Augustin adresse au Pape Boniface
 pour répondre à deux Lettres des Pé-
 lagiens.

La » La crainte, dit S. Grégoire (a),
 » n'a pu nous retirer de la mort du pé-
 » ché; mais la grace de l'amour qui
 » nous a été inspiré, nous a relevés
 » de cet état de damnation. Cela nous
 » est admirablement bien marqué dans

(a) Moral. l. 9, c. 40, n. 62.

» ce que fit Elizée pour ressusciter le
 » fils de la Sunamite. Car ayant seule-
 » ment envoyé son serviteur avec un
 » bâton , il ne put lui redonner la vie .
 » Mais quand il y fut venu lui-même ;
 » qu'il se fut couché sur le mort ; qu'il
 » eut joint son corps au sien ; qu'il se
 » fut promené deçà & delà , & qu'il
 » eut soufflé sept fois sur lui , il le rap-
 » pella à la lumière , & lui commu-
 » niqua la vie par le ministère de sa
 » compassion Quand Dieu a fait
 » sentir par Moïse la terreur de la
 » loi , ç'a été comme un bâton qu'il
 » a envoyé par son serviteur. Mais
 » ce serviteur n'a pu ressusciter l'en-
 » fant avec le bâton de son maître ,
 » parce qu'ainsi que parle S Paul :
 » *La loi n'a conduit personne à une par-*
 » *faite justice (a).* C'est pourquoi le Sei-
 » gneur est venu lui-même ; & s'abaîs-
 » sant jusqu'à ce corps de mort , il
 » s'est comme couché dessus , & aussi-
 » tôt le mort ressuscite , & celui qui
 » n'avoit pu être ranimé par le bâton
 » de la loi , revient à la vie comme un
 » nouvel enfant par le souffle de l'es-
 » prit d'amour.

On trouve la même pensée dans S.

(a) *Hebr. 7 , 28. . .*

Bernard. « Dieu, dit-il (a), a envoyé
 » son serviteur, & ce serviteur a pris
 » avec lui son bâton ; mais il n'y a
 » encore ni parole ni signe de vie. Ce
 » ne sera que lorsque le Prophète vien-
 » dra lui-même, & qu'il me donnera
 » un baiser de sa bouche, que je me
 » lèverai, que je ressusciterai, que je
 » sortirai de la poussière, que je com-
 » mencerai à respirer.

Ce qui fait la différence essentielle
 des deux ministères, c'est la promesse
 de la grace attachée au ministère évan-
 gélifique, en faveur de celui qui reçoit
 avec foi la doctrine de l'Evangile: *Vir-
 tus enim Dei est in salutem omni creden-
 ti* (b); au lieu que le ministère de la loi
 pour ceux qui en recevoient la lettre,
 n'avoit que des promesses temporelles.
 Si l'on sépare la grace du ministe-
 re évangélifique, il sera comme la loi
 un ministère de mort. La doctrine
 de l'Evangile considérée précisément
 comme doctrine, n'est point différen-
 te de la loi ; ses enseignemens & ses
 commandemens comme ceux de la
 loi, se réduisent à aimer Dieu & le pro-
 chain. La grace de Jesus-Christ y met
 la différence. La loi consistoit dans des

(a) *Serm. in Cantic. n. 5.*

(b) *Rom. 1, 16.*

commandemens , dans des décrets , dans des ordonnances , *legem mandatorum decretis* (a), (c'est-à-dire, *in mandatis & decretis fixam*). Jésus-Christ l'a abolie, *legem evacuans* (b), non en changeant les devoirs prescrits par la loi , mais en donnant l'amour nécessaire pour accomplir ce qu'il commande : *Dat quod jubet*. Dans le sein même de l'Eglise , il y a bien des personnes qui portent le nom de chrétiens , & pour qui la doctrine évangélique est simplement une loi, dont ils portent le joug avec peine, parce qu'ils sont sans amour. Ceux-là , dit S. Augustin , appartiennent à l'ancien Testament : *Adhuc ad vetus Testamentum pertinent , nondum ad novum* ; comme avant Jésus-Christ, il y a eu des Justes, chrétiens par anticipation , qui appartennoient au nouveau Testament.

Voilà la différence que nous reconnoissons entre le ministère de Moïse , & des Prêtres de l'ancienne loi ; & le ministère des Apôtres , & de leurs successeurs dans l'Eglise.

(a) *Ephes. 2. 15.*

(b) *Ibid.*



LXVI. PROPOSITION.

Qui veut s'approcher de Dieu ne doit ni venir à lui avec des passions brutales, ni se conduire par un instinct naturel ou par la crainte comme les bêtes ; mais par la foi & par l'amour comme les enfans.

Nous ne voyons aucune difficulté dans la première partie de cette proposition ; ni par conséquent rien qui demande un éclaircissement. Nous ne croyons personne assez déraisonnable pour dire, ni que l'instinct naturel suffise pour nous approcher de Dieu, ni encore moins qu'on puisse venir à lui avec des passions brutales.

Il est étonnant qu'il y ait du doute sur la seconde partie ; & qu'entre des Chrétiens, ce soit la matière d'une dispute sérieuse, que de savoir, si pour s'approcher de Dieu, si pour venir jusqu'à lui, si pour être réconcilié & justifié, la crainte seule suffit sans y joindre l'amour.

Si cependant on prétend seulement que la crainte commence à toucher le

cœur ; qu'elle le dispose au changement ; qu'en perçant le cœur , elle donne une ouverture à la charité ; qu'en éloignant du crime , elle fait faire quelques démarches salutaires vers le bien , on peut dire que par la crainte on commence à s'approcher de Dieu. Car la crainte qui naît de la foi est un don de Dieu ; elle est bonne , utile , fautive ; elle dispose à la justification.

Mais si l'on prétend qu'avec cette crainte seule , on peut s'approcher de Dieu jusqu'à obtenir le pardon de ses péchés , & à être réconcilié par le secours des sacremens, sans l'avoir aimé, nous ne pouvons regarder une telle opinion que comme une erreur capitale.

Car comme on l'a représenté dès le commencement de ces disputes.

I. Pour approcher de Dieu , il faut cesser d'être juif , & commencer d'appartenir à la loi nouvelle. Or nous n'y appartenons véritablement que par l'amour ; & nous sommes encore juifs selon la réalité de ce nom , s'il n'y a que la crainte qui agisse en nous.

II. Pour approcher de Dieu & venir à lui , il faut haïr le péché , & n'avoir

voir plus la volonté de le commettre. Or, selon les Peres, la crainte seule n'exclut point la volonté de pécher: il n'y a que l'amour de la justice, c'est-à-dire l'amour de Dieu, qui puisse l'exclurre. *Nous ne haïssons le péché (a),* dit S. Augustin, *qu'autant que nous aimons la justice; & ce qui nous la peut faire aimer, ce n'est point la lettre de la loi qui ne fait qu'imprimer la crainte; mais la grace & le secours de l'esprit de Dieu.*

III. S'approcher de Dieu, c'est un bon mouvement de la volonté. Or, selon S. Prosper, il n'y a point de mouvement de la volonté vraiment & entièrement bon, que celui qui est créé en nous par la charité qu'inspire l'Esprit saint: *Quasi ullus sit bonæ voluntatis motus (b), nisi quem creaverit diffusæ per Spiritum sanctum caritatis afflatus.*

IV. On ne peut s'approcher de Dieu, que par la bonne volonté. Or il n'y a point de bonne volonté sans la charité: *Sine quâ,* dit S. Augustin (c), *nullius est bona voluntas, & cum quâ*

(a) *Epist.* 145, n. 5.

(b) *Lib. cont. Collator.* r. 10, n. 30.

(c) *Lib. 3 Oper. imp.* n. 122.

nullius est nisi bona voluntas.

V. Pour s'approcher de Dieu, il faut prier. Or on ne prie comme il faut que par l'amour. *Amore petitur (a), amore queritur, amore pulsatur.*

VI. S'approcher de Dieu, c'est commencer à lui rendre le culte qui lui est dû. Or ce n'est qu'en l'aimant qu'on lui rend ce culte. *Pietas Dei cultus est; nec colitur ille nisi amando.*

VII. Selon S. Jean, celui qui n'aime point demeure dans la mort : *Qui non diligit, manet in morte (b).* Or comment pourroit-on s'approcher de Dieu en cet état ?

Au reste, en soutenant la nécessité de l'amour pour s'approcher de Dieu dont on s'est éloigné par le péché, & pour rentrer en grace, nous reconnoissons en même-tems l'utilité de la crainte qui naît de la foi, & qui, comme nous venons de le dire, est un don de Dieu.

(a) *De Moribus Eccles. cath. c. 17, n. 37.*

(b) *1. Jean. 3, 14.*





LXVII. PROPOSITION.

L *A crainte servile ne se représente Dieu que comme un maître dur , impérieux , injuste , intraitable.*

Cette proposition ne peut être entendue que de la crainte servilement servile , c'est-à-dire , d'une pure crainte des supplices éternels , sans amour de Dieu , sans aucune confiance en sa miséricorde. Telle est la crainte des Juifs purement Juifs.

Dans la crainte servile qui est la crainte de la punition , on distingue le sentiment même de la crainte servile d'avec la servilité. La crainte servile est bonne. C'est un don de Dieu utile & salutaire. Elle dispose à la justice. Les actes en sont commandés. Craignez , dit Jesus-Christ (a) , celui qui peut envoyer le corps & l'ame dans l'Enfer. Mais si ces actes ne sont soutenus par la confiance & animés par la charité , ils sont imparfaits , informes , défectueux , & on les appelle servilement serviles. Car la pure servilité de la crainte consiste dans le dé-

(a) Matth. 10 , 28.

faut de confiance & d'amour. *Quantum timoris servilitas mala sit* (a) , *ipse tamen servilis timor secundum suam substantiam bonus est*. C'est le sommaire de ce que S. Thomas enseigne sur cette matiere , où il prouve que la crainte servile , en tant que servile , est contraire à la charité : *Timor servilis in quantum servilis est* (b) , *caritati contrariatur* : qu'ainsi quoique la crainte servile soit bonne en elle-même , sa servilité est mauvaise : *Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est , sed servilitas ejus est mala* (c).

Ce n'est donc point la crainte servile par elle-même , qui se représente Dieu comme un maître dur , impérieux , injuste , intraitable ; c'est la servilité de cette crainte lorsqu'elle est destituée de confiance & d'amour , qui devient occasion à ceux qui n'ont qu'un cœur d'esclave sans amour , de se représenter Dieu sous ces caracteres.

En effet , comment un homme qui n'a qu'une crainte purement servile , c'est-à-dire , sans espérance & sans amour ; qui d'un côté se voit chargé de

(a) 2 , 2. *quest.* 129 , *art.* 4.

(b) *Ibid.*

(c) *Ibid.*

l'accomplissement d'une loi dont les commandemens lui paroissent durs & onéreux , & dont le joug lui est insupportable ; & qui d'un autre côté , s'il ne les accomplit , se voit menacé de supplices infinis ; comment un tel homme avec un cœur purement servile , sans autre sentiment que celui de la crainte , peut-il regarder l'auteur de cette loi autrement que comme un maître dur & impérieux , qui l'*opprime* sous le poids de ses commandemens ? C'est l'expression de S. Augustin en parlant de l'ancien peuple. « Celui qui veut » accomplir la loi (a) , dit ce Père , » doit songer à implorer la grace. Les » dix préceptes de cette loi sont ceux- » là mêmes que Dieu avoit donnés à » l'ancien peuple , qui n'ayant que la » crainte , étoit *opprimé* par ces précep- » tes : *Illum populum decem præcepta » timore OPPRIMEBANT*. Car , » continue S. Augustin , ils n'avoient » point la charité qui est l'effet de la » grace ; mais ils n'avoient que la crain- » te : *Non enim erat in illis caritas quæ » est per gratiam , sed timor erat*. Ainsi » ces commandemens étoient une pei- » ne & un tourment pour ce peuple ,

(a) *Serm. 32 , c. 8 , n. 8.*

» parce que n'ayant pas l'amour, ils ne
 » pouvoient les accomplir. *Præcepta*
Domini PÆNALIA erant illi popu-
lo, quia impleri non poterant amore;
 ou si l'on s'arrête à la conjecture des
 Bénédictins, qui croient qu'on de-
 vroit lire *timore* au lieu d'*amore*, le
 sens sera; parce que n'ayant que la
 crainte, ils ne pouvoient pas les ac-
 complir.

Mais comment ces préceptes pour-
 roient-ils paroître durs, pénibles, oné-
 reux? Car ce sont les mêmes précep-
 tes que dans la loi nouvelle: or Jesus-
 Christ nous apprend que son joug est
 doux, & que son fardeau est léger à
 porter: *Jugum enim meum suave est (a),*
& onus meum leve; & S. Jean dit que
 les commandemens de Dieu ne sont
 point pénibles: *Et mandata ejus gravis*
non sunt (b).

S. Augustin répond à cette diffi-
 culté en vingt endroits. Les comman-
 demens de Dieu sont doux à ceux qui
 aiment, mais durs pour ceux qui n'ont
 que la crainte, *Duræ sunt timori, le-*
ves amoris (c). Car qui ne fait, dit ce
 Pere, que ce qu'on fait non par crainte

(a) *Matth. 11, 30.*

(b) *1 Joan. 5, 3.*

(c) *De nat. & grat. n. 57.*

Seconde Section.

55

mais par amour, n'est jamais à charge:
Quis nesciat . . . non esse grave quod diligendo fit, non timendo (a)? « Ceux,
 » continue S. Augustin, qui s'effor-
 » cent par un motif de crainte d'ac-
 » complir les préceptes, en sentent la
 » difficulté; mais la charité parfaite
 » chasse la crainte, & fait en sorte que
 » non-seulement les préceptes n'accab-
 » lent point par leur poids, mais
 » qu'ils nous soutiennent & qu'ils nous
 » élèvent par le moyen des ailes, pour
 » ainsi dire, que leur donne la chari-
 » té. *Caritas facit præcepti sarcinam,*
non solum non prementem onere ponde-
rum, verum etiam sublevantem vice pen-
narum.

Or dans la proposition que nous examinons, il s'agit de la pure crainte servilement servile, telle qu'elle est en ceux dont nous avons parlé plus haut, qui sont sous la loi & non encore sous la grace; qui semblables aux Juifs purement Juifs, n'ont que la lumière de la loi sans aimer la justice de cette loi; qui, comme dit S. Augustin, en sont les ennemis; qui voudroient qu'elle ne fût point; qui l'anéantiroient s'ils le pouvoient, avec tous ses précep-

(a) *De perfect. justit. n. 21.*

tes ; qui sont par conséquent ennemis de Dieu , puisqu'ils sont ennemis de la justice de la loi. De tels hommes peuvent-ils regarder Dieu autrement que comme un maître dur , impérieux, injuste , qui les accable de commandemens qu'ils ne peuvent accomplir ?

Voici le portrait qu'en fait S. Augustin dans un passage important de sa Lettre à Anastase (a) : « En vain se » croit-on victorieux du péché, lorsqu' » ce n'est que par la crainte du » châtiment qu'on s'en abstient. Car » quoiqu'on n'aille pas jusqu'à l'action » extérieure que la cupidité demande , le désir secret qu'on en porte » dans le cœur , est un tyran dont on » demeure esclave. Or peut-on être » innocent aux yeux de Dieu , quand » on est dans la disposition de faire ce » que la justice défend , si on pouvoit » se garantir des supplices dont on est » menacé ? On est donc alors coupable dans le cœur & dans la volonté , puisqu'on voudroit faire ce que la loi de Dieu ne permet pas , & qu'on ne s'en abstient que parce qu'on ne le sauroit faire impunément : » *Per hoc in ipsâ voluntate reus est ,*

(a) *Epist. 115 , n. 4.*

Seconde Section.

57

» *qui vult facere quod non licet fieri ,*
 » *sed ideo non facit , quia impunè non*
 » *potest.*

» Car, continue S. Augustin, ceux
 » qui sont dans cette disposition, vou-
 » droient autant qu'il est en eux que
 » cette justice qui défend & qui punit
 » le péché, ne fût point ; & dès-là
 » qu'ils voudroient qu'elle ne fût point,
 » qui doute qu'ils ne l'anéantissent, s'il
 » étoit en leur pouvoir? Or peut-on être
 » juste, quand on est ennemi de la justi-
 » ce jusqu'au point qu'on l'anéantiroit,
 » si l'on pouvoit, avec tous ses pré-
 » ceptes, afin de n'être pas exposé à
 » ses menaces & à ses châtimens? Ce-
 » lui donc qui ne s'abstient de pécher
 » que par la crainte du châtiment,
 » est ennemi de la justice : *Inimicus*
 » *ergo justitiæ est, qui pœnæ timore non*
 » *peccat.* Il en sera l'ami quand ce se-
 » ra l'amour de cette même justice,
 » qui l'empêchera de pécher. On
 » pourra dire alors qu'il craint vérita-
 » blement de pécher. Car tant qu'il
 » n'y a que la crainte de l'Enfer qui le
 » retienne ; ce qu'il craint, ce n'est pas
 » de pécher, mais de bruler ».

Sur la proposition dont il s'agit, nous
 croyons avec ce Pere, qu'un homme

qui est sous la loi avec une crainte purement servile sans amour, ne hait pas le péché, mais la justice de Dieu qui condamne le péché; & qu'étant ennemi de cette souveraine justice, il est ennemi de Dieu.



LXVIII. PROPOSITION.

Quelle bonté de Dieu d'avoir ainsi abrégé la voie du salut, en renfermant tout dans la foi & dans la prière ?

Quel éclaircissement peut-on attendre de nous sur la proposition dont il s'agit ici, quand on fait réflexion que c'est la première vérité que les Apôtres, tout remplis du Saint-Esprit qu'ils venoient de recevoir le jour même de la Pentecôte, annoncerent aux Juifs, & par où ils commencerent l'exercice public de leur ministère ?

Les Juifs de toute Nation que la Fête avoit appellés à Jérusalem, surpris d'entendre les Apôtres parler leurs diverses langues, s'assemblerent autour d'eux ; & alors S. Pierre accompagné des autres Apôtres élevant la voix, leur dit que le prodige dont ils étoient

témoins , avoit été prédit par le Prophète Joël ; & se servant même des paroles du Prophète , il leur annonce la voie du salut dans l'invocation du nom du Seigneur : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini , salvus erit* (a). Voilà en peu de mots dans la première prédication de S. Pierre , la voie du salut renfermée dans la foi & dans l'invocation du nom de Jesus-Christ ; & c'est sur ce fondement que l'édifice de l'Eglise se forme & s'élève , par la conversion de près de trois mille personnes qui reçoivent le batême ce jour-là-même.

Nous ne croyons pas que personne soit assez déraisonnable , pour s'imaginer que nous parlions ici d'une foi morte & informe , d'une foi sans confiance , sans charité , sans œuvres , sans mérites. Ce que nous avons dit & répété tant de fois du devoir indispensable d'aimer Dieu , & de la nécessité d'une foi vive & opérante par la charité , doit nous mettre à couvert de tout soupçon de donner dans des erreurs si grossières.

La foi dont nous parlons , est celle qui est le fondement de l'espérance ,

(a) *Jed. 2, 32 - Aff. 2, 32.*

sperandarum substantia rerum (a) ; c'est celle qui, comme dit S. Paul, opère par la charité, *fides quæ per caritatem operatur* (b) ; c'est celle qui est la source de la prière, & qui nous fait invoquer avec confiance le nom de Jesus-Christ. Si donc à l'exemple de Jesus-Christ & des Apôtres, on renferme dans la foi comme en abrégé la voie du salut, ce n'est point à l'exclusion des œuvres & des mérites ; mais, comme dit le Concile de Trente en expliquant ces paroles de l'Apôtre, *l'homme est justifié par la foi* (c), c'est parce que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement & la racine de toute la justification, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, & d'être reçu dans la société de ses enfants.

Jesus-Christ dans les instructions qu'il donne à Nicodème, réduit tout à la foi en celui que le Pere a envoyé pour sauver le monde. « Il faut, dit-il (d), que le Fils de l'homme soit élevé en haut, afin qu'aucun de ceux qui croient en lui ne périclite, mais qu'ils aient tous la vie éter-

(a) *Heb.* 11, 1.(b) *Gal.* 5, 6.(c) *Rom.* 3, 28. *Se* 5, c. 8.(d) *Joan.* 3.

» nelle. Car Dieu a tellement aimé le
» monde qu'il a donné son Fils ; afin
» que quiconque croit en lui , ne pé-
» risse point, mais qu'il ait la vie éter-
» nelle Celui qui croit en lui n'est
» point condamné , mais celui qui ne
» croit pas est déjà condamné , parce
» qu'il ne croit pas au nom du Fils uni-
» que de Dieu ».

Dans un autre endroit Jesus-Christ
réduit tout à la foi & au batême : *Qui
crediderit & baptisatus fuerit (a) , salvus
erit.*

Une autre fois les peuples qui a-
voient été témoins du miracle de la
multiplication des pains , & qui l'a-
voient suivi , lui ayant demandé ce
qu'ils devoient faire pour accomplir
les œuvres de Dieu : *Quid faciemus ut
operemur opera Dei (b) ?* Jesus-Christ
leur abrège la voie du salut en renfer-
mant tout dans la foi. « L'œuvre de
» Dieu , leur répond-il , est que vous
» croyiez en celui qu'il a envoyé » :
*Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem
misit ille (c) ;* sur quoi S. Augustin (d)
dit qu'il n'y a qu'une œuvre dans la-
quelle tout est renfermé ; & cette œu-

(a) Marc. 16 , 16.

(c) Ibid. 20.

(b) Joan. 6 , 28.

(d) In Psal. 39 , n. 19.

vre est la foi qui opère par la charité :
OPUS ERGO UNUM EST in quo
sunt omnia, fides qua per dilectionem o-
peratur.

S. Paul de même réduit tout à la foi : Si vous confessez de bouche (a), dit-il, que Jesus est le Seigneur, & que vous croyiez de cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, vous serez sauvé Car quiconque invoquera le nom du Seigneur, sera sauvé.

Voilà selon l'Ecriture, la voie abrégée du salut. Elle est renfermée dans la foi qui est le fondement de l'espérance, dans les prières animées de la confiance d'être exaucé, & dans la charité qui donne la vie à ces vertus & qui les rend opérantes.

Il y a, dit S. Hilaire, une voie facile, & qui renferme absolument ce qui conduit à l'éternité, c'est de confesser que Jesus-Christ a été ressuscité par la vertu de Dieu, & qu'il est lui-même le Seigneur : *In absoluto nobis ac facili est aternitas* (b), *Jesus & suscitatum à mortuis per Deum credere, & ipsum esse Dominum confiteri.*

(a) Rom. 10, 9 & 10.

(b) L. 10. de Trin. n. 70.

S. Augustin appliquant à ce sujet ces paroles d'Isaïe : *Verbum enim consummans & brevians faciet Dominus super terram* (a), dit que cette parole qui contient tout en abrégé, & que le Seigneur a fait annoncer par toute la terre, c'est la foi, laquelle est comme un sommaire & un abrégé, qui par la grace sauve ceux qui croient : *Ut in compendio fidei per gratiam salvos faciat credentes*, au lieu de ces observances fans nombre dont les Juifs étoient accablés comme des esclaves. C'est-là, continue S. Augustin, cette parole abrégée que Dieu a établie sur la terre . . . Et c'est par ce moyen parfait & abrégé que le bon Larron fut justifié. Car tous ses membres étoient attachés à un gibet ; & n'ayant rien de libre que le cœur & la langue, il crut de cœur pour acquérir la justice, & confessa de bouche pour obtenir le salut.

S. Pierre Chrysologue, après avoir rapporté ces paroles de S. Paul : *Corde credidit ad justitiam, ore confessio fit ad salutem* (b) ; ajoute : Nous voyons par-là, mes enfans, comme l'abrégé de no-

(a) Lib. 1, ad Thymotic. m. 29.

(b) Rom. 10, 10.

tre foi ; puisque tout le mystere de notre salut est uniquement l'affaire de notre cœur & de notre bouchè : *Magnum (a) , filioli , per hoc fidei nostræ videmus esse compendium , quando inter cor & linguam totum salutis humanæ versatur & geritur sacramentum.*

La foi , dit S. Thomas , est comme un commencement & un principe dans lequel tout est comme essentiellement contenu , de même que les conclusions le sont dans les principes. *Fides quasi quoddam inchoativum . . . in quo totum quasi essentialiter continetur , sicut conclusiones in principiis (b).*

C'est en ce sens que nous admirons avec reconnoissance la bonté de Dieu , d'avoir abrégé la voie du salut en renfermant tout dans la foi & dans la prière : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini , salvus erit (c)!*

(a) Serm. 56. de Symbolo.

(b) In Epist. ad Hebr. c. 11.

(c) Joel. 2 , 32. Act. 2 , 21. Rom. 10 , 13.

LXIX. PROPOSITION.

L A foi, l'usage, l'accroissement, &c! a récompense de la foi, tout est un don de la pure libéralité de Dieu.

Nous ne pouvons mieux nous expliquer sur cette proposition, que par les paroles mêmes de S. Augustin dans sa Lettre à Sixte. « Quel mérite, dit-
 » il (a), pouvons-nous trouver dans
 » l'homme, qui précède la grace &
 » qui la lui fasse obtenir, puisque c'est
 » la grace seule qui fait tout ce qu'il
 » y a de mérite en nous; & que lorsqu'
 » que Dieu couronne nos mérites, il
 » ne couronne que ses dons? Car de
 » la même manière que notre entrée
 » dans la vie de la foi a été l'effet de
 » la miséricorde de Dieu; & que s'il
 » l'a exercée envers nous, ce n'est pas
 » que nous fussions déjà fidèles, mais
 » afin que nous le fussions; de même
 » à la fin de notre course, c'est-à-di-
 » re dans la vie éternelle, ce sera,
 » dit l'Ecriture, par une abondance
 » de miséricorde que Dieu nous cou-
 » ronnera. Ce n'est donc pas en vain

(a) *Epist.* 194. n. 19.

» que l'on chante au Seigneur : *Sa mi-*
 » *séricorde me préviendra , & sa misé-*
 » *ricorde me suivra.* De-là vient que la
 » vie éternelle que nous posséderons
 » sans fin après la fin des siècles , &
 » qui par conséquent sera la récom-
 » pense des mérites précédens, ne laisse
 » pas néanmoins d'être appelée grace,
 » comme étant gratuitement donnée;
 » non qu'elle ne soit donnée à nos mé-
 » rites , mais parce que ces mérites
 » nous sont donnés , & qu'ils font l'ou-
 » vrage de la grace & non celui de nos
 » propres forces ».

Il n'y a rien dans la proposition dont il s'agit, qui ne soit parfaitement éclairci par le passage de S. Augustin. Car premièrement , on ne peut point douter que la foi & l'usage de la foi ne soient des effets de la miséricorde de Dieu , & des dons de sa pure libéralité.

L'Eglise demande à Dieu la foi pour ses enfans , elle demande pour eux le bon usage de la foi & la persévérance de la foi ; & elle demande ces dons à titre de pure grace , & comme l'effet d'une miséricorde toute gratuite. S'il y a donc quelque difficulté là-dessus , ce ne peut être qu'à l'égard de l'ac-

croissement de la foi & de la récompense de la foi. Il en est de même de l'accroissement de l'espérance & de la charité, & de la récompense du mérite de ces vertus.

Il est vrai que l'Eglise demande à Dieu l'accroissement de ces vertus, comme un bienfait de sa miséricorde : *Justitiæ incrementum* (a), dit le Concile de Trente, *petit sancta Ecclesia cum orat : Da nobis, Domine, fidei, spei, & caritatis augmentum*. Elle demande aussi la vie éternelle comme une grace : *gratia Dei vita æterna* (b). Mais elle enseigne en même-tems que l'accroissement de ces dons, est la récompense du bon usage qu'on en fait par le secours de la grace ; & que la vie éternelle est dûe à titre de justice aux mérites acquis par le bon usage de ces mêmes dons. C'est, dit S. Paul (c), *une couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur comme un juste Juge me rendra en ce jour*. Si la grace actuelle qui est le principe des bonnes œuvres, est toute gratuite, & n'est dûe à aucun titre ; au moins ces bonnes œuvres méritent la récompense ; elle leur

(a) Sess. 6, c. 10. *Domin. 33 post Pentec.*

(b) *Rom. 6, 23.*

(c) *2 Tim. 4, 8.*

est dûe à titre de justice. *His certè (a) operibus merces imputatur secundum debitum; debetur enim merces operibus hominum bonis: sed non debetur gratia quæ ipsos homines bonos operatur ex malis.* On trouve la même chose dans les sentences que saint Prosper a recueillies de S. Augustin (b); & le second Concile d'Orange en a fait un de ses Canons (c).

Voici donc la difficulté qu'on peut faire sur la proposition dont il s'agit.

Il est certain que la foi & la grace qui fait faire un bon usage de la foi, sont des dons de la miséricorde de Dieu purement gratuits & non mérités. Ce sont les principes des bonnes œuvres & du mérite: or le principe du mérite est tout gratuit, & ne peut être mérité: *Principium omnis meriti non cadit sub meritis* (d). Ainsi on a raison de dire que la foi & l'usage de la foi, sont des dons de la pure libéralité de Dieu. Mais comme l'accroissement de la foi & la vie éternelle ne sont pas le principe des mérites, mais l'effet & le terme des mérites, c'est-à-dire, que l'un & l'autre sont mérités, sont donnés

(a) *Oper. imp. l. 1, n. 133.*

(b) *Sentent. 297.*

(c) *Can. 18.*

(d) *1. 2. q. 111; art. 9.*

comme récompense à titre de justice, peut-on dire, comme on le dit fort bien de la foi, que ce soient des dons de la pure libéralité de Dieu ?

S. Augustin a bien senti cette difficulté, & il se la propose dans le même endroit que nous venons de rapporter de sa Lettre à Sixte. Et quoiqu'il y reconnoisse expressément que la vie éternelle est la récompense des mérites, il ne laisse pas de la regarder comme une grace toute gratuite, parce que ces mérites font le pur don de la grace, & que quand Dieu les couronne & les récompense, il ne récompense & ne couronne rien autre chose que ses dons : *Cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia* (a) ; & *cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua*. Et il conclut de-là qu'en suivant le langage de l'Ecriture, on peut dire de la gloire qui est la récompense du mérite à la fin de notre course, la même chose qu'on dit de la grace du commencement de la foi, que l'une & l'autre est l'effet de la miséricorde de Dieu : *Sicut enim ab initio fidei MISE-*
RICORDIAM consecuti sumus, non

(a) Epist. 194, n. 19.

quia fideles eramus, sed ut effemus: sic in fine, quo erit vita æterna, coronabit nos, sicut scriptum est, in MISERICORDIA & miserationibus. Et quoique, dit encore S. Augustin, la vie éternelle soit donnée aux mérites précédens, elle ne laisse pas néanmoins d'être appelée grace dans l'Ecriture, sans autre raison que parce qu'elle est gratuitement donnée: *Vita æterna meritis precedentibus redditur; tamen quia eadem merita quibus redditur non à nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur.* Ce n'est pas que la vie éternelle ne soit donnée à nos mérites, mais parce que ces mérites mêmes nous sont donnés: *Nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt & ipsa merita quibus datur.*

S. Augustin insiste là-dessus & continue à prouver, qu'encore que la vie éternelle soit la récompense des mérites, cependant on a raison d'y donner le nom de grace; & il s'appuie sur l'autorité de S. Paul, qui après avoir dit que la mort est le paiement & la solde du péché, ajoute toute de suite, que la vie éternelle est un bienfait de

la grace de Dieu par notre Seigneur
Jésus - Christ : *Supendia enim peccati
mors (a) : gratia autem Dei vita aeterna,
in Christo Jesu Domino nostro.*

» Voyez , je vous prie , dit sur cela
» S. Augustin (b) , avec quelle atten-
» tion l'Apôtre a choisi ce peu de pa-
» roles , qui , à les bien considérer ,
» rendent clair en quelque sorte ce
» qu'il y a d'obscur dans la matiere que
» nous traitons. Car après avoir dit
» que la mort est le paiement & la sol-
» de du péché , qui n'auroit cru qu'il
» pouvoit ajouter par une conséquen-
» ce très-naturelle & très-juste , que
» la vie éternelle est le paiement & la
» solde de la justice ? Et cela est en ef-
» fet , puisqu'elle est au Juste le salaire
» qu'il a mérité par sa justice , com-
» me la mort est au pécheur le salaire
» qu'il a mérité pour son péché
» Mais comme ce bienheureux Apôtre
» savoit que les plus grands Saints sont
» souvent exposés aux surprises de l'or-
» gueil , . . . il a usé d'une précaution
» digne de la vigilance avec laquelle
» il étoit en garde contre cette peste :
» *La mort* , dit-il , *est la solde du péché ;*
» elle l'est sans doute , puisqu'elle lui

(a) Rom. 6, 23.

(b) Ibid. n. 20.

» est justement dûe & que c'est tout
 » ce qu'il mérite. Mais au lieu de dire,
 » comme une opposition très-naturelle
 » sembloit l'y porter, que la vie éter-
 » nelle étoit la solde & la récompense
 » de la justice, il dit qu'elle *est une gra-*
 » *ce*, de peur que l'homme juste ne s'é-
 » leve & ne s'imagine, que les bonnes
 » œuvres par lesquelles il mérite la vie,
 » viennent de son fond ; comme les
 » mauvaises par où le pécheur mérite
 » la mort, viennent indubitablement
 » du sien. Et de peur qu'on ne prétendît
 » pouvoir arriver à cette vie bienheu-
 » reuse autrement que par le Média-
 » teur, il ajoute *en Jesus - Christ notre*
 » *Seigneur* (a) . . . Qui que tu sois donc
 » qui dois jouir de la vie éternelle,
 » sache qu'encore qu'elle soit la ré-
 » compense de la justice, elle est en
 » même-tems une grace pour toi, puis-
 » que tu n'as reçu la justice même que
 » par pure grace : *Tibi gratia est, cui*
 » *gratia est & ipsa justitia* . . . De tous
 » ce que la foi nous enseigne, ajoute
 » saint Augustin, il n'y a rien de
 » plus important pour notre salut que
 » cette doctrine : aussi ne trouvons-
 » nous rien de plus vrai, quand nous

(a) *Ibid.*, 21.

« la comprenions bien ».

S. Augustin fait le même raisonnement dans le Livre de la grace & du libre arbitre : *Si vita bona nostra nihil aliud est quàm Dei gratia* (a), *sine dubio & vita æterna quæ bonæ vitæ redditur, Dei GRATIA est ; & ipsa enim GRATIS datur, quia gratis data est illa cui datur.* Ce Pere reconnoît donc que la vie éternelle est sans doute une grace, & l'Eglise la demande sous ce nom-là ; mais il reconnoît en même-tems la différence que nous avons marquée plus haut. La grace qui est le principe des bonnes œuvres & du mérite, est simplement grace : mais la grace de la vie éternelle est aussi une récompense : *Sed illa cui datur, tantummodò gratia est : hæc autem quæ illi datur, quoniam præmium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia.*

On trouve la même chose dans la Lettre du Pape Célestin I. aux Evêques des Gaules. *Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona ; & pro eis quæ largitus est æterna præmia sit donaturus.* Dans la belle Préface du Missel.

(a) Cap. 8, n. 20.

de Paris faite pour le jour de la Fête de tous les Saints, l'Eglise dit : *Et eorum coronando merita, coronas dona tua.*

Le Concile de Trente (a) a ajouté un nouveau degré d'autorité aux excellentes paroles du Pape Célestin I., en les adoptant *. Ainsi sans préjudice de l'idée du mérite & de la récompense, il est important, selon S. Augustin, de conserver l'expression de S. Paul, & de dire que la vie éternelle est une grace de la pure libéralité de Dieu, parce que les mérites dont elle est la récompense, sont donnés par pure grace.



LXX. PROPOSITION.

Dieu n'afflige jamais des innocens ; & les afflictions servent toujours, ou à punir le péché, ou à purifier le pécheur.

Ce seroit enlever à l'Eglise la preuve du péché originel la plus sensible

(a) Sess. 6, c. 18.

* Voyez sur cela l'art. VII. De l'exposition de la doctrine de l'Eglise Catholique par M. Bossuet Evêque de Meaux.

& la plus convaincante dont les Peres se soient servis pour confondre les Pélagiens , que de donner la moindre atteinte à cette proposition répétée en tant de manieres par S. Augustin , & par les autres Peres défenseurs de la grace de Jesus-Christ.

Sous un Dieu juste , dit S. Augustin , personne ne peut être malheureux , s'il n'a mérité de l'être : *Neque sub Deo justo miser esse quisquam (a) , nisi mereatur , potest*. C'est par ce principe que ce Pere prouve dans les enfans le péché originel , sans lequel Dieu ne seroit pas juste de faire naître ces enfans sujets à tous les maux qu'ils éprouvent , & dont S. Augustin fait le dénombrement : *Quomodo justum ostendatis Deum non invenitis (b) , si & in nascentibus nulla peccata invenit , & eos tamen corruptibili corpore , & tot tantisque insuper calamitatibus aggravat ? Non enim numerari possent mala quæ patiuntur infantes , febrem , tussim , scabiem , &c.*

» Tout ce qu'un enfant souffre de
» maux , continue S. Augustin , com-
» ment l'a-t-il mérité , si en naissant

(a) Lib. 1. Oper. imp. n. 89.

(b) Ibid. Lib. 3 , n. 42.

» de ses parens il n'a contracté aucun
 » péché, puisque Dieu qui est très-ju-
 » ste ne fait souffrir, & ne permet pas
 » qu'on fasse souffrir personne, à moins
 » qu'on ne l'ait mérité? *Quidquid pœ-
 narum in hac ætate patitur* (a), *quo me-
 rito patitur, si nullum ex parentibus
 traxit? Cum justissimus Deus pœnas im-
 meritas nec infligat alicui, nec infligi
 sinat.* On pourroit dire peut-être que
 ces peines ne sont pas la punition d'un
 péché, mais une épreuve de la vertu;
 mais comment le pourroit-on penser
 des enfans dans lesquels il n'y a aucun
 lieu à l'exercice de la vertu? *Nec dici
 possit ad exercendam virtutem parvuli
 quæ adhuc in eo nulla est, hæc mala eum
 perpeti* (b).

S. Augustin revient souvent au mê-
 me raisonnement dans les Livres con-
 tre Julien. « C'est, dit-il, combattre
 » ouvertement la justice de Dieu, &
 » lui attribuer un jugement injuste,
 » que de dire que les défauts du corps
 » & de l'esprit avec lesquels les hom-
 » mes naissent, ne sont pas la peine du
 » péché. *Tot vitia vel corporum* (c) *vel
 ingeniorum cum quibus nascuntur homi-
 nes, si nullius peccati dicuntur trahere*

(a) *Ibid.* n. 19. (b) *Ibid.* (c) *Ibid.* l. 4, n. 136.

meritum, procul dubio Dei negatur justum esse judicium.

» Ce seroit, dit S. Prosper, un ex-
 » cès d'impiété contre l'idée que nous
 » devons avoir de la justice de Dieu,
 » que de croire qu'il ait voulu con-
 » damner des innocens avec les cou-
 » pables. L'évidence de la peine ne
 » permet pas de douter de la faute :
 » une punition générale prouve qu'il
 » y a un péché commun à tous les
 » hommes, & que les miseres du genre-
 » humain ne viennent point de l'insti-
 » tution du Créateur ; mais de la justi-
 » ce d'un juge qui punit le péché. *Ni-*
mis impium est hoc de Dei sentire justi-
tiâ (a), quod à prævaricatione liberos cum
reis voluerit esse damnatos. Patet ergo
culpa ubi non latet pœna, & societas
pœccati convincitur de communione suppli-
cii ; ut quod est humanæ miseriæ, non de
institutione Creatoris, sed de retributione
fit judicis.

S. Fulgence fait le même raisonne-
 ment dans son livre de l'Incarnation &
 de la grace. Mais tous ces raisonne-
 mens sont sans force ; & Julien aura
 l'avantage sur S. Augustin & sur ses
 disciples, s'il n'est pas vrai que Dieu

(a) L. cent. Collat. c. 9, n. 26.

n'afflige jamais des innocens, & que les afflictions font toujours la peine de quelque péché.

» Si nous parlons de la peine confi-
 » dérée comme telle, dit S. Thomas (a),
 » elle a toujours rapport à une faute
 » propre ; mais quelquefois c'est à une
 » faute actuelle, comme lorsque quel-
 » qu'un est puni de Dieu ou d'un hom-
 » me pour un péché qu'il a commis :
 » & quelquefois c'est à la faute origi-
 » nelle ». Sur quoi le saint Docteur ci-
 » te S. Augustin : *Omnis poena si justa*
est (b) , *peccati poena est* , & *supplicium*
nominatur.

Enfin M. Bossuet Evêque de Meaux dans la justification qu'il a faite des *Réflexions Morales*, après avoir rapporté ces paroles de S. Augustin, *Sous un Dieu juste personne n'est misérable, s'il n'est criminel*, ajoute (c) » qu'elles ne
 » font qu'expliquer une règle établie
 » de Dieu dans la constitution de l'U-
 » nivers, & clairement révélée dans ce
 » beau passage du Livre de la Sagesse :
 » *Parce que vous êtes juste* (d), *vous dis-*
 » *posez tout avec justice*, & *vous ne*

(a) 2, 2, 9. 37.

(b) L. 3, de lib. arb. n. 51. & l. 2, retract. c. 9.

(c) § 4.

(d) Sap. 12, 15.

» trouvez pas convenable à votre puis-
 » sance de condamner celui qui ne doit
 » pas être puni. De cette sorte , nés
 » pour être heureux & ne jamais rien
 » souffrir dans un paradis de délices ,
 » nous sommes avertis par nos moin-
 » dres maux , du péché qui nous en a
 » fait chasser , & de la loi bienfaisante
 » qui nous rappelle à l'état où il n'y
 » aura ni plainte ni gémissement, parce
 » que Dieu par sa bonté y aura dé-
 » truit jusqu'aux moindres restes du
 » péché ».

Les maux de cette vie-ci sont donc
 toujours la peine de quelque péché ;
 & cela est exactement vrai , même en
 la personne de Jesus-Christ , dont les
 souffrances ont été la peine des péchés
 qu'il n'avoit ni contractés ni commis ;
 mais dont il s'étoit volontairement
 chargé , en se soumettant pour les a-
 bolir , à la malédiction de la loi pro-
 noncée contre celui qui est suspendu
 au bois : *Christus nos redemit de maledi-
 ctio legis (a) , factus pro nobis maledictum ,
 quia scriptum est : Maledictus omnis qui
 pendet in ligno. C'est ce qui a fait dire
 à S. Augustin , en parlant de Jesus-
 Christ . . . Nullum peccatum origina-*

(a.) Gal. 3 , 13.

*liter trahens (a) . . . nullum peccatum
& ipse committens, tamen propter simili-
tudinem carnis peccati in quâ venerat ,
dictus est & ipse peccatum, sacrificandus
ad diluenda peccata.*

On nous dira peut-être que la sainte Vierge n'a jamais ni contracté le péché originel, ni commis de péché actuel; qu'ainsi elle étoit parfaitement innocente; que cependant elle a été soumise à ce qu'il y a de plus sensible dans les afflictions de cette vie, comme le saint vieillard Simeon le lui avoit prédit.

Nous répondons que sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans la question que l'Eglise n'a point décidée, savoir si la sainte Vierge a été préservée ou non de la tache du péché originel, il est au moins certain qu'elle en a contracté la dette. Les plus zélés défenseurs de la conception immaculée, conviennent tous, que la sainte Vierge devoit être soumise à la loi commune; que si elle en a été préservée, c'est par une grace toute singulière; & que si elle n'a pas contracté la tache du péché, elle en a au moins contracté la dette: *Peccatum originale*, disent-ils, *contra-*

(a) *Enchir. c. 41.*

xit, non quoad reatum, sed quoad debitum.

Or dès qu'on reconnoît qu'elle a contracté la dette du péché, on doit reconnoître qu'elle a contracté la dette de la peine du péché, c'est-à-dire la dette d'être soumise à la mort & aux autres afflictions de cette vie. Ce sont deux dettes différentes, dont la seconde est une suite de la première.

On ne peut point douter que la mort ne soit la suite & la peine du péché. L'homme créé innocent n'étoit point sujet à la mort : *Deus creavit hominem inexterminabilem* (a). Ce n'est que par l'envie du Démon, que la mort est entrée dans le monde : *Invidia (b) autem Diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Mais comment le Démon jaloux du bonheur de l'homme innocent, a-t-il pu l'assujettir à l'empire de la mort, sinon en l'assujettissant au péché par une désobéissance criminelle, dont la juste punition devoit être la mort ? *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris.*

C'est donc par le péché du premier homme que la mort est entrée dans le monde, & qu'elle a étendu son empi-

(a) Sap. 2, 23.

(b) Ibid. 24.

(c) Gen. 2, 17.

re sur tous les hommes : *Per unum hominem* (a), dit S. Paul, *peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit*. Tous les hommes meurent en Adam : *Omnes in Adam moriuntur* (b). La mort est donc dans tous les hommes la punition du péché au moins originel.

Or sur ce point, la sainte Vierge ne peut pas être exceptée, soit qu'elle ait effectivement contracté le péché originel, soit qu'elle en ait été préservée. Car il est certain que dans les plus justes mêmes à qui les péchés sont entièrement remis, & dans les enfans baptisés en qui il ne reste rien qui soit l'objet de la colere de Dieu : *In renatis* (c) *enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis*, comme parle le Concile de Trente, la mort ne laisse pas d'être l'effet & la punition du péché : pourquoi ne l'auroit-elle pas été de même dans la sainte Vierge, en la supposant même préservée du péché originel, puisque la préservation n'a fait en elle, que ce que la rémission pleine & entière auroit opéré dans la suite ; & que, comme rien n'empêche qu'un juste ne

(a) Rom. 5, 12.

(b) 2e Cor. 15, 22.

(c) Sess. 5, can. 5.

meure en conséquence d'un péché qui lui est pardonné, rien n'empêche non plus que la sainte Vierge ne soit morte en conséquence d'un péché dont elle auroit été préservée?

La dette du péché & la dette de la mort sont, comme je viens de le dire, deux dettes différentes, dont l'une est la suite de l'autre. Tout le monde convient que la sainte Vierge a contracté l'une & l'autre. Elle a contracté, sinon la tache, au moins la dette du péché : *Contraxit si non quoad reatum, saltem quoad debitum*, de l'aveu de tous les Théologiens; & par conséquent elle a contracté la dette de la mort. Supposons que Dieu lui ait remis la première dette dès le moment de sa conception en la préservant du péché originel, il est certain qu'il ne lui a point remis la seconde, puisque la sainte Vierge est morte. Or cette seconde dette est une suite de la première. C'est donc en conséquence du péché qu'elle a, ou contracté ou dû contracter, que la sainte Vierge est morte. La mort a donc été dans la sainte Vierge comme dans les autres Justes, la peine du péché.

Que les Saints & les Justes les plus
Dvj.

parfaits meurent en conséquence du péché, quoiqu'ils en aient obtenu la rémission entière, c'est une vérité de foi qu'on ne peut contester sans erreur. L'Apôtre S. Paul n'excepte personne quand il dit que tous meurent en Adam : *Omnes in Adam moriuntur* (a) ; ce qui ne s'entend pas moins des justes que des pécheurs. Car il est évident qu'il parle des justes lorsqu'il dit : « Si Jesus-Christ habite en vous, » le corps à la vérité, est mort en » conséquence du péché ; mais l'esprit est vivant à cause de la justification : *Si Christus in vobis est* (b), *corpus quidem mortuum est propter peccatum ; spiritus vero vivit propter justificationem*. Saint Augustin (c) prouve que cela doit s'entendre de la mort du corps en punition du péché. La mort est donc dans les Justes mêmes en qui Jesus-Christ habite, la punition du péché, quoique ce péché leur soit remis.

S. Augustin dit qu'il y a deux choses dûes aux fidèles justifiés ; la mort en punition du péché originel qu'ils ont contracté en naissant, & la résur-

(a) 1. Cor. 15, 22.

(b) Rom. 8, 10.

(c) De peccat. meritis & remissione lib. 6. c. 12.

rection en conséquence de la justice qu'ils ont reçue de la plénitude de Jesus-Christ. *Fidelibus utrumque debetur ; & mors propter peccatum originis quod nascendo contraxerunt, & resurrectio propter justitiam quam de plenitudine Christi acceperunt.*

Rien n'empêche de dire la même chose de la sainte Vierge. La mort corporelle lui étoit dûe en conséquence du péché qu'elle a contracté, ou au moins qu'elle a dû contracter. Car en contractant, ou le péché même ou la dette du péché, elle a contracté la dette de la mort. Ainsi elle devoit mourir en punition du péché d'Adam. Mais la résurrection lui étoit aussi dûe ; & même, si l'on veut, par un titre particulier, en la supposant préservée de la tache du péché ; parce que dans cette supposition, en vertu de la justice qu'elle auroit reçue de la plénitude de Jesus-Christ, elle aura eu dès le premier moment de sa conception le même droit à la résurrection, que les autres justes n'obtiennent qu'après avoir été justifiés. Ainsi de quelque manière qu'on le prenne, en supposant même que la sainte Vierge a été préservée du péché, il est toujours vrai que la mort a été en elle la peine du péché.

On ne peut point douter qu'elle ne l'ait été dans les autres Saints. S'il y avoit quelque exception à faire , ce feroit sans doute à l'égard de ceux qui donnent leur vie pour Jésus-Christ, & dont la mort est précieuse aux yeux de Dieu. Mais S. Augustin rejette cette exception en parlant des saints Martyrs dans le Livre de la Cité de Dieu, dont le titre est : *Mortem in hominibus esse pœnalem, ortamque ex Adami peccato* (a).

Il dit que la mort soufferte avec foi & avec piété, augmente à la vérité le mérite de la patience, mais qu'elle ne perd pas pour cela le nom de punition : *Quidquid illud est in morientibus, quod cum gravi sensu adimit sensum, pie fideliterque tolerando auget meritum patientiæ, non aufert vocabulum pœnæ*. S. Augustin étend ce principe même aux Martyrs qui souffrent pour la justice, dans lesquels, dit-il, la mort est toujours la peine du péché, quoiqu'elle obtienne quelquefois que le péché ne soit suivi d'aucune autre peine : *Ita (b) cum ex hominis primi perpetuata propagine procul dubio sit mors pœna nascentis; tamen si pro pietate justitiæque pendatur, pro gloria resurgentis; & cum sit mors pec-*

(a) De Civ. Dei, l. 13, c. 6. (b) ibid.

eati retributio , aliquando impetrat ut nihil retribuatur peccato.

Le même Pere dit encore que la justice de Dieu est si constante dans ses décrets , que lors même qu'elle remet la peine spirituelle & éternelle, elle ne remet ni les afflictions temporelles par lesquelles Dieu a éprouvé les Martyrs, ni la mort que la nature humaine a méritée par le péché. Car on doit attribuer à un juste jugement de Dieu , ce que les gens de bien souffrent en cette vie : *Justitiæ (a) divinæ tanta constantia est , ut cum pœna spiritualis & sempiterna pœnitenti fuerit relaxata , pressuræ tamen cruciatusque corporales, quibus etiam Martyres exercitatos novimus : postremo mors ipsa quam peccando meruit nostra natura, nulli relaxetur. Quod enim etiam justii homines & pii tamen exsolvunt ista supplicia , de justo Dei judicio venire credendum est unde etiam ipse Job qui propterea tam multa illa passus est pœnas tamen corporis pro peccatis suis se exsolvere sæpe testatur.*

(a) *Expos. inchoata Epist. ad Rom. n. 2c.*

pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem.

Un Législateur ne peut pas prévoir tous les cas particuliers, ni pourvoir à tout : il suffit de pourvoir à ce qui communément & ordinairement est du bien public : *Quia Legistrator (a) non potest omnes singulares casus intueri ; proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem.* Mais il arrive souvent que ce qui, généralement parlant, est avantageux, devient préjudiciable en quelques cas particuliers : *Contingit multoties, quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen aliquibus casibus est nocivum.* En ces cas l'évidence du préjudice est une raison de recourir à l'intention du Législateur, & de s'écarter dans la pratique du texte de la loi : *Manifestum est per evidentiam nocuamenti, Legislatorem aliud intendisse.* Mais alors, dit encore S. Thomas, en s'écartant du texte de la loi, on ne se rend pas pour cela juge de la loi ; mais on juge seulement du cas particulier

(a) *Ibid.* (b) *Ibid.* (c) *Ibid.*

de la nécessité où l'on se trouve , & où l'on voit qu'on ne doit point observer la loi littéralement : *Ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis (a), non judicat de ipsa lege ; sed judicat de casu singulari , in quo videt verba legis observanda non esse.*

Ce que la raison dicte en ces circonstances , se trouve autorisé par des exemples célèbres auxquels on ne peut point se refuser. David fuyant la colère de Saül (b), & se trouvant dans le besoin pressé de la faim, demanda du pain au grand Prêtre Achimelech. Il n'en avoit point d'autres que ceux qui avoient été exposés devant le Seigneur dans le Tabernacle ; & selon la loi il n'étoit permis d'en manger qu'aux seuls Prêtres. Cependant Achimelech en donna à David qui ne fit point difficulté d'en manger , & d'en donner aux gens qui étoient avec lui.

Un grand nombre de Juifs s'étant retirés dans des lieux déserts pour éviter la persécution d'Antiochus , y furent poursuivis ; & comme on les attaqua le jour même du Sabbat , ils aimerent mieux se laisser égorger que

(a) *Ibid.*(b) *I. 2. Reg. c. 21.*

de se défendre : *Mourons tous* (a), disoient-ils, *dans la simplicité de notre cœur*. Ils furent tués eux & leurs femmes & leurs enfans jusqu'au nombre de mille personnes, avec leurs bestiaux ; mais Mathatias & ses amis en ayant reçu la nouvelle, se dirent les uns aux autres ; Si nous faisons tous comme nos freres , & que nous ne combattions point contre les nations pour notre vie & pour notre loi, ils nous extermineront en peu de tems de dessus la terre. Ils prirent donc ce jour-là leur résolution, sans doute par une inspiration particuliere de Dieu. Qui que ce soit, dirent-ils, qui nous attaque le jour du Sabbat , ne faisons point difficulté de combattre contre lui : ainsi nous ne mourrons point tous , comme nos freres sont morts dans les lieux cachés du désert. Les victoires qu'ils remportèrent contre leurs ennemis par une protection de Dieu très-marquée, font bien voir que Dieu approuva l'interprétation qu'ils avoient donnée à la loi du Sabbat , & la dispense d'observer cette loi à la lettre.

Mais ce qui doit mettre le comble à

(a) *Mach. 2. c. 2.*

ces raisons & à ces exemples, c'est l'autorité même de Jesus-Christ prenant la défense de ses Apôtres dans une occasion où les Pharisiens leur reprochoient d'avoir fait ce qu'ils n'est pas permis de faire le jour du Sabbat.

En ce tems-là (a), dit S. Matthieu, comme Jesus passoit le long des blés un jour de Sabbat, ses Disciples qui avoient faim, commencerent à rompre des épis & à en manger. Ce que voyant les Pharisiens, ils lui dirent: Voilà vos Disciples qui font ce qu'il n'est point permis de faire au jour du Sabbat. Il leur répondit: N'avez-vous point lu ce que fit David, lorsque lui & ceux qui l'accompagnoient furent pressés de la faim; comment il entra dans la maison de Dieu, & mangea des pains qui y étoient exposés, dont il n'étoit permis de manger ni à lui ni à ceux qui étoient avec lui, mais aux Prêtres seuls? Où n'avez-vous point lu dans la loi, que les Prêtres aux jours du Sabbat violent le Sabbat dans le temple, & ne sont pas néanmoins coupables? Et cependant je vous dis, que celui qui est ici est plus grand que le temple. Que si vous entendiez bien cette parole: J'aime mieux la miséricorde que le sacrifice,

(a) *Matth. 12, 1. (b) Marc. 2, 23. (c) Luc. 6, 1.*

vous n'auriez pas condamné des innocens ; car le fils de l'homme est maître du Sabbat.

Il seroit inutile de nous étendre sur ce point. Tout le monde convient que les loix positives sont susceptibles d'interprétation & de dispense : *Ubi necessitas urget*, dit S. Bernard, *excusabilis dispensatio : ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est* (a).

On dira peut-être qu'on peut abuser de la proposition dont il s'agit : nous en convenons , car on peut abuser de tout. De combien de passages de l'Ecriture - sainte & des Peres n'a-t-on point abusé pour autoriser des erreurs ? Ces passages sont-ils pour cela condamnables ? Nous condamnons ces abus : nous condamnons ceux qui les commettent ; mais nous ne croyons pas devoir abandonner une proposition qui n'exprime qu'une vérité constante , ni la condamner sous prétexte qu'on en abuse ou qu'on peut en abuser.

(a) *De Consider.* n. 3 , l. 18.





LXXII. PROPOSITION.

MArques & propriétés de l'Eglise Chrétienne. Elle est Catholique, comprenant & tous les Anges du ciel, & tous les Elus & les Justes de la terre & de tous les siècles.

S'il s'agissoit ici de donner une définition du corps de l'Eglise, selon l'état défectueux où elle est sur la terre, fort différent de l'état glorieux où elle sera dans le Ciel, n'ayant plus, comme dit S. Paul, ni taches, ni rides, ni rien de semblable : *Gloriosam Ecclesiam* (a), *non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi*, on auroit dit que l'Eglise, quoique sainte, renferme dans son sein une infinité de pécheurs, d'hommes injustes & corrompus ; qui, sans avoir part à son esprit, occupent quelquefois dans son corps des places considérables. Car l'Eglise présentement est semblable à ce filet jetté dans la mer, qui se trouve rempli de poissons bons & mauvais.

Mais ce n'est point de quoi il s'agit dans la proposition que nous exami-

(a) *Ephes. 5, 27.*

nous, où l'on ne parle que des marques & des propriétés de l'Eglise Chrétienne. Car on n'a jamais mis au nombre des marques de l'Eglise Chrétienne, cette multitude de pécheurs qu'elle porte à regret dans son sein ; & qui bien loin de la rendre reconnoissable, la défigurent, & feroient capables de la faire méconnoître. On pourroit douter qu'un corps où il se commet tant de crimes, soit la vraie Eglise du Saint des Saints & de l'auteur de toute sainteté, si d'ailleurs elle n'avoit des caractères & des marques évidentes de vérité.

Il est donc vrai que dans le corps de l'Eglise formée par Jesus-Christ, il y a un grand nombre d'hommes injustes & pécheurs ; & c'est souvent un effet de la miséricorde de Dieu sur eux, de ce qu'ils sont dans l'Eglise, où ils trouvent leur conversion & le salut : mais les péchés qui se commettent dans l'Eglise, y font une tache & non point une marque distinctive.

Quand on veut appeller à l'Eglise les infidèles & les incrédules qui ne la connoissent point ; qui est-ce qui s'aviserait de leur proposer pour motif de crédibilité, le nombre des pécheurs

qu'elle renferme dans son sein ? On se contente de l'avouer : mais on ne le propose point comme une marque de vérité : au contraire on insiste beaucoup sur la sainteté de l'Eglise dans ses dogmes , dans sa morale & dans les exemples des Saints.

Venons aux propriétés de l'Eglise qui en font encore la marque distinctive. On n'a jamais donné pour marque & pour caractère de l'Eglise Chrétienne, le nombre des pécheurs qu'elle renferme ; on n'a jamais non plus regardé cela comme une de ses propriétés. C'est une tache & une ride dans ce corps mystérieux. Ils y sont, dit S. Augustin, comme les mauvaises humeurs sont dans le corps humain : *Sunt in corpore Christi quomodo humores mali* (a).

Les propriétés essentielles à l'Eglise, c'est qu'elle est Une, Sainte, Catholique, Apostolique ; que c'est une société perpétuelle & indéfectible ; qu'elle est & qu'elle sera toujours visible ; que les Saints ne se forment que dans l'union de ce corps, hors duquel il n'y a point de salut ;

(a) *Traité. 3. in 1 Jean. n. 4.*

qu'elle

qu'elle a depuis les Apôtres la succession du Ministère; qu'elle la conservera jusqu'à la fin des siècles; & qu'elle est gouvernée par le Pape, par les Evêques, & par les autres Pasteurs dans l'ordre hiérarchique.

Voilà quelles sont les principales marques de l'Eglise, ses propriétés, les caracteres auxquels on la connoît, & ce qui la distingue de toutes les fausses Sectes. Il est vrai que l'Eglise est semblable à ce filet mystérieux de l'Evangile qui renferme des poissons bons & mauvais. Nous en parlerons à l'occasion des propositions suivantes: mais ce n'est pas de quoi il est question dans la proposition que nous examinons, où il s'agit des marques & des propriétés de l'Eglise, & non pas de ses taches.





LXXIII. PROPOSITION.

QU'est-ce que l'Eglise, sinon l'Assemblée des enfans de Dieu, demeurant dans son sein, adoptés en Jesus-Christ, subsistant en sa personne, rachetés de son sang, vivant de son esprit, agissant par sa grace, & attendant la paix du siècle à venir.

Comme il y a ici plusieurs propositions de suite où il s'agit de l'Eglise, & sur-tout du mélange des bons & des mauvais, des justes & des pécheurs, dans le corps visible de l'Eglise, il est important d'établir quelques principes & de démêler exactement les différentes vues sous lesquelles les Peres & les Théologiens ont considéré l'Eglise. On trouvera sans peine que s'il y a entre eux quelque différence dans la maniere de parler, il n'y en a aucune dans le fond de la doctrine.

Il y a sur cela deux choses décidées, qui appartiennent à la doctrine de l'Eglise.

I. Il est de foi que les bons & les justes qui sont unis par les liens de la

communions ecclésiastiques, sont de l'Eglise, sont de vrais membres de l'Eglise. Non-seulement ils sont du corps visible de l'Eglise ; mais encore par la charité qui les unit à Dieu & entre eux, ils ont part à l'esprit intérieur de l'Eglise. C'est à quoi se rapporte la proposition dont il s'agit.

II. Il est de foi que les pécheurs, les mauvais chrétiens, qui conservent les liens de la communion ecclésiastique sont dans l'Eglise, qu'ils y sont mêlés avec les bons, & que le discernement ne s'en fera qu'à la fin du monde. Ce mélange des bons & des mauvais dans le corps visible de l'Eglise, est marqué très-clairement dans l'Evangile en divers endroits.

III. Il y a une troisième question sur laquelle les Théologiens sont partagés ; mais qui dans le fond n'est qu'une question de nom. On demande si les méchants qui sont *dans* l'Eglise, sont aussi *de* l'Eglise : s'ils sont dans le corps comme *membres* de l'Eglise, ou seulement comme *de mauvaises humeurs* mêlées avec les membres de l'Eglise.

Quelques Théologiens, & sur-tout les plus anciens, considérant l'Eglise

comme un corps mystérieux dont Jesus-Christ est le Chef, & faisant attention que la sainteté est un des caractères de l'Eglise, ont fait difficulté de dire que les méchants, qui, quoique dans l'Eglise, ne portent point ce caractère de sainteté propre à l'Eglise, fussent membres de l'Eglise. Ils ont craint que ce ne fût faire injure au Chef, que de lui donner des membres corrompus & pourris; & ils ont cru parler plus correctement, en disant que les méchants sont dans le corps mystique de l'Eglise, comme de mauvaises humeurs sont dans le corps. Le Cardinal Bellarmin cite pour ce sentiment Hugues de S. Victor, Alexandre de Hales, S. Thomas, le Cardinal de *Turre-cremata*, Pierre Soto, Melchior Canus, & plusieurs autres.

Leur sentiment est fondé sur un grand nombre de passages de S. Augustin. Car quoique ce Pere en cent endroits reconnoisse que les méchants sont mêlés avec les bons dans l'Eglise, & qu'il l'ait prouvé invinciblement contre les Donatistes, cependant il dit aussi & il le répète souvent, qu'ils ne sont point membres de l'E-

glise, qu'ils ne doivent point être comptés au nombre des membres de cette unique Colombe : *Ista monstra absit omnino ut in membris illius Columbae unicae computentur* (a). Jesus-Christ, dit-il encore au même endroit, n'a point de membres damnés : *Non potest habere Christus membra damnata*. L'unité de l'Eglise, dit-il encore, ne s'entend que dans les bons : *Illa unitas nisi in bonis intelligi non potest* (b). Et quoique les méchans aient part aux sacremens, on ne doit pas croire pour cela qu'ils soient dans le corps de Jesus Christ qui est l'Eglise : *Nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore* (c), *quod est Ecclesia, quia sacramentorum ejus corporaliter participes fiunt*.

Mais quoique S. Augustin s'exprime ainsi en bien des endroits, il ne reconnoît pas moins clairement le mélange des bons & des méchans dans l'Eglise. Tant que la paille, dit-il, est foulée avec le froment; tant que les mauvais poissons se trouvent avec les bons dans les filets du Seigneur, jusqu'à ce que le tems de la sépara-

(a) *Lib. 2. cont. Crescon. c. 21, n. 25.*

(b) *Liv. 3. de bapt. cont. Donat. c. 17, n. 22.*

(c) *Lib. 2, cont. Litt. Pelil. n. 27.*

tion vienne ; apprenez à tolérer plutôt à cause des bons le mélange des méchans , qu'à violer à cause des méchans , la charité qui unit les bons. Car ce mélange ne sera point éternel , il ne durera qu'un tems : *Discatis (a) quamdiu palea cum frumento tritatur ; quamdiu pisces mali cum bonis intra reia dominica natant , ante tempus ventilationis tolerare potius propter bonos commixtionem malorum , quam violare propter malos , caritatem bonorum. Hæc quippe commixtio non æterna , sed temporalis est.*

D'autres Théologiens , sur-tout les modernes en grand nombre , ont mieux aimé dire que les méchans , les pécheurs , les injustes sont aussi-bien que les bons , membres de l'Eglise , mais des membres morts , au lieu que les bons en sont des membres vivans.

Le mot de membre , dit Bellarmin , peut être pris en deux sens différens : premièrement selon ce qui fait l'essence d'un membre d'un corps vivant : secondement , on peut le considérer en qualité d'instrument. Cela supposé , il dit qu'un méchant Evêque , un méchant Prêtre , un méchant Docteur , sont des

(a) *Ibid.* l. 3 , n. 4.

membres morts ; & par conséquent ne font pas de vrais membres du corps de Jesus-Christ, selon l'essence que doit avoir un membre en tant que c'est une partie d'un corps vivant ; mais que ce sont de vrais membres en qualité d'instrumens : *Dico (a) igitur Episcopum malum, Presbyterum malum, Doctorem malum, esse membra mortua ; & proinde non vera corporis Christi, quantum attinet ad rationem membri, ut est pars quædam vivi corporis ; tamen esse verissima membra in ratione instrumenti.* D'où il conclut que si un mauvais Pape & de mauvais Evêques, ne sont pas membres vivans de l'Eglise, parce qu'ils n'ont pas la charité, ils en sont pourtant les instrumens opérans, à raison du Ministère qu'ils ont droit d'exercer : *Id est Papam & Episcopos esse vera capita (b) ; Doctores veros oculos, seu veram linguam hujus corporis. Ratio est quia membra constituuntur per potestatem, sive Ordinis, sive Jurisdictionis, quæ etiam sine gratiâ esse potest.*

Sur quoi M. Nicole dans son Traité intitulé, *Les prétendus réformés convaincus de schisme* (c), remarque avec raison,

(a) L. 3. de Eccles. milit. c. 5.

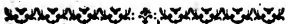
(b) Ibid.

(c) L. 2, c. 3.

son , que ce n'est qu'une question de nom, qu'il n'y a aucune différence dans le fond de la doctrine, & que Bellarmin ne contredit point l'opinion de ces anciens Théologiens qu'il semble réfuter. Car ils n'ont jamais nié qu'un méchant Evêque ne fût un véritable instrument de l'Eglise , & par conséquent un véritable membre en ce sens. Ils disent seulement qu'ils ne sont pas de véritables membres du corps de Jésus-Christ, en tant que c'est un corps vivant ; & c'est ce que Bellarmin leur accorde.

Ainsi , continue M. Nicole , l'opinion de S. Augustin touchant l'Eglise, celle de ces Théologiens , & celle de Bellarmin , ne sont que la même dans le fond. La différence ne consiste que dans le sens qu'ils donnent aux mots. Les uns prenant le mot de membre en un sens, nient que les méchants soient de vrais membres de l'Eglise : les autres le prenant en un autre sens , l'accordent sans aucune diversité réelle de sentimens.





LXXIV. PROPOSITION.

L'Eglise ou le Christ entier, qui a pour Chef le Verbe incarné, & pour membres tous les Saints.

En parlant ainsi, on n'exclut pas du corps de l'Eglise les mauvais Chrétiens qui y sont comme des membres morts, comme des taches, & dont l'Eglise n'a pas besoin ; mais on la considère selon ses membres vivans, dans sa perfection, & selon ce qui lui est essentiel. Elle renferme dans son sein des méchans ; & elle les porteroit à regret, si elle n'avoit l'espérance de leur conversion qu'elle ne perd jamais ; mais elle n'en a pas besoin, dit Bellarmin : *Ecclesia non indiget malis ; imo quando erit in optimo statu suo, id est in cælo, nullos habebit malos.* Car quoiqu'elle ait besoin du Ministère qui est souvent exercé par de mauvais Pasteurs, elle souhaiteroit que ce ne fût point par eux mais par les bons qu'il fût exercé.

Il est essentiel à l'Eglise de renfermer dans son sein les justes & les bons, puisqu'il n'y a de vraie justice que dans

l'Eglise ; mais le mélange des méchans n'y est point essentiel. Ainsi sans exclure de l'Eglise les méchans qui, selon S. Grégoire, y sont comme des cadavres sans vie, on peut bien à l'exemple des Peres, la considerer dans ce qui lui est essentiel, & qui fait sa perfection & sa beauté.

» Jesus-Christ entier, dit S. Augu-
 » stin (a), comprend le chef & le corps :
 » Le chef est Jesus-Christ qui est le
 » Sauveur de ce corps, & qui est déjà
 » monté au ciel. Le corps est l'Eglise
 » qui souffre sur la terre : si ce corps
 » n'étoit attaché au chef par le lien de
 » la charité, pour ne former du chef
 » & du corps qu'un seul homme, Je-
 » sus-Christ n'auroit point crié du haut
 » du ciel : *Saul, Saul, pourquoi me per-
 » sécutez-vous* (b) ? Il ne lui dit pas :
 » Pourquoi persécutez-vous mes servi-
 » teurs ? Mais pourquoi me persécutez-
 » vous, c'est-à-dire mon propre corps,
 » mes propres membres. C'étoit la
 » tête qui prioit pour le reste de son
 » corps : c'étoit le chef qui transfigu-
 » roit en lui ses membres.

(a) In Psal. 39. enarrat. 2.

(b) AB. 5.



LXXV. PROPOSITION.

L'*Eglise est un seul homme composé de plusieurs membres, dont Jesus-Christ est la tête, la vie, la subsistance & la personne. Un seul Christ composé de plusieurs Saints dont il est le sanctificateur.*

C'est une chose très-commune dans les Peres, que de considerer l'Eglise comme une seule personne mystérieuse dont Jesus-Christ est le chef, & dont les Saints & les Justes sont les membres vivans. Le passage que nous venons de rapporter de S. Augustin, est une preuve de l'idée qu'il avoit de l'Eglise.

C'est l'idée même que nous en donne S. Paul dans l'Epître aux Ephésiens (a), où après avoir parlé de l'Eglise, & des divers ministeres qui contribuent à la perfection des Saints & à l'édification du corps de Jesus-Christ, le saint Apôtre ajoute que Jesus-Christ en est le chef, & que ce corps bien formé & bien uni dans toutes les par-

(a) *Ephes.* 4, 12.

ties par les liaisons qui communiquent la vie, & par les services qu'elles se rendent les unes aux autres, reçoit son accroissement par l'opération de Jesus-Christ, selon la mesure qui est propre à chacun des membres, afin qu'il s'édifie par la charité.

» Depuis le juste Abel, dit S. Augustin (a), jusqu'à la fin des siècles, tout
 » ce qu'il y a jamais eu de justes, tout
 » ce qu'il y en a présentement, tout
 » ce qui en naîtra dans la suite, tous
 » ces justes forment le corps de Jesus-Christ, & chacun d'eux est membre
 » de Jesus-Christ. Or ils sont tous le
 » corps de Jesus-Christ ; & si chacun
 » d'eux est membre de Jesus-Christ,
 » il en est sans doute le chef, puisqu'ils en sont le corps.

S. Grégoire dans son explication des Pseaumes de la pénitence, « Jesus-Christ (b), dit-il, avec toute son Eglise, soit dans la portion qui est encore sur la terre, soit dans celle qui régné déjà avec lui dans les cieux,
 » **EST UNE PERSONNE** ; & comme une seule ame anime les divers
 » membres d'un même corps, c'est

(a) *Serm.* 341, c. 9 ; n. 11.

(b) *In Psal.* 51, n. 1.

» ainsi qu'un seul & même esprit ani-
 » me & éclaire toute l'Eglise. Car
 » comme Jesus-Christ qui est la tête
 » de l'Eglise, a été conçu du Saint-
 » Esprit ; ainsi la sainte Eglise qui
 » est son corps , est remplie du mê-
 » me Esprit qui lui communique la
 » vie ; & ce divin Esprit l'affermir
 » par sa puissance , pour la faire sub-
 » sister dans l'union d'une même paix
 » & d'une même charité : *Christus*
cum totâ Ecclesiâ suâ UNA PÉR-
SONA est.

S. Léon a porté si loin l'idée d'une
 seule personne mystérieuse dont Jesus-
 Christ est le chef & tous les Saints
 sont les membres, qu'il ne fait point
 difficulté de dire , que si nous avons
 une foi ferme & sincere , & si notre
 cœur ne dément point ce que nos lé-
 vres confessent , nous sommes crucifiés
 en Jesus-Christ , nous sommes morts ,
 ensevelis & ressuscités avec lui : *Si in-*
cunctanter credimus corde quod ore profi-
temur (a) ; nos in Christo crucifixi , nos su-
mus mortui , nos sepulti , nos etiam in ipso
die tertio suscitati.

Mais en parlant ainsi avec les Peres,
 nous n'avons garde non plus qu'eux ,

(a) *Serm. 70. c. 3.*

d'exclurre les méchans du corps de l'Eglise. « Nous avouons, dit S. Augustin (a), que dans l'Eglise il y a des » bons & des méchans ; mais les uns » sont le bon grain, les autres sont » la paille Les méchans ne sont » ni la colombe ni les membres de la » colombe La colombe vous le » dit elle-même. Les méchans parmi » lesquels je gémiss, qui ne sont point » de mes membres, & au milieu desquels il est nécessaire que je gémiss, » ces méchans, dis-je, n'ont-ils pas » le batême ? Ils l'ont, mais ce sont » des corbeaux au milieu desquels la » colombe gémit.



LXXVI. PROPOSITION.

Rien de si spacieux que l'Eglise de Dieu, puisque tous les Elus & les Justes de tous les siècles la composent.

Nous ne voyons rien dans cette proposition que de très-vrai, très-exact & très-conforme à la doctrine des Peres. On y trouve une grande idée de l'étendue de l'Eglise, qui renferme dans son sein tous les Justes, tous les

(a) Tract. 6. in Joan. n. 12. & 17.

Saints, tous les Elus, depuis la création du monde jusqu'à la consommation des siècles. Avant même qu'elle fût formée, tous les Justes qui ont précédé, Chrétiens par anticipation, comme parlent les Pères, appartenoient à l'Eglise par la foi au Messie qu'ils attendoient.

» Vous savez, dit S. Augustin, que
 » Jesus-Christ est notre chef (*), & que
 » nous tous sommes les membres de
 » ce chef. Mais n'y a-t-il que nous qui
 » soyons ses membres, & tous ceux
 » qui nous ont précédés ne le sont-ils
 » pas comme nous ? Tous ceux qui de-
 » puis le commencement ont été ju-
 » stes, ont Jesus-Christ pour chef.
 » Car ils ont cru qu'il viendrait sur la
 » terre, comme nous croyons qu'il est
 » venu ; & ils ont été guéris par la foi
 » qu'ils ont eue en lui, comme nous
 » sommes guéris par la même foi. Ain-
 » si il est le chef de toute la sainte cité
 » de Jérusalem, en y comprenant tous
 » les fidèles depuis le commencement
 » jusqu'à la fin, & en y joignant aussi
 » les légions des Anges, en sorte qu'il
 » n'y a qu'une seule cité sous un seul
 » Roi. Cette cité c'est l'Eglise qui est

(*) In Ps. 36. Serm. 3, no. 4.

» le corps de Jesus-Christ: *Corpus autem Christi, quod est Ecclesia.*

S. Grégoire expliquant dans une de ses Homélies, quelle est cette vigne dont il est parlé dans l'Evangile, & à laquelle le Pere de famille envoie des ouvriers à toutes les heures du jour, dit que c'est l'Eglise universelle, qui depuis le juste Abel jusqu'au dernier Elu qui naîtra à la fin du monde, a comme poussé autant de branches qu'elle a produit de Saints. *Habet vineam universalem scilicet Ecclesiam (a), quæ ab Abel justo usque ad ultimum Electum qui in fine mundi nasciturus est, quot Sanctos protulit quasi tot palmites misit.*

On nous dira peut-être que dans la proposition dont il s'agit, on ne parle point des méchans & des réprouvés qui sont dans le corps de l'Eglise. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit quand on parle de l'étendue de l'Eglise. S. Augustin & S. Grégoire dans les passages que je viens de rapporter, ne parlent point non plus ni des méchans ni des réprouvés. Mais ils ne les excluent pas pour cela du corps de l'Eglise, où ils sont comme des taches & comme

(a) *Homil. 19 in Evang.*

des membres sans vie. L'étendue de l'Eglise qui est une de ses propriétés ; & qui lui fait porter le nom de Catholique , ne se mesure pas par le nombre des méchans qu'elle renferme mêlés avec les bons ; mais par le nombre des Saints , parce qu'il n'y a point de sainteté hors de l'Eglise ; & qu'ainsi tout ce qu'il y a eu , ou tout ce qu'il y aura de Saints dans tous les tems , dans tous les lieux , dans tous les états , appartiennent à l'Eglise.

Il y a une autre chicane qu'on pourroit faire sur la même proposition. On pourroit dire qu'il y a des Elus parmi les Infidèles , les Schismatiques , les Hérétiques , qui ne sont ni de l'Eglise , ni dans l'Eglise. Car il y en a plusieurs qui se convertissent , qui viennent à l'Eglise , qui par conséquent n'y étoient point encore avant leur conversion ; & entre ceux-ci il y en a qui persévèrent jusqu'à la fin , & qui par conséquent étoient du nombre des Elus avant que d'être dans l'Eglise. L'Eglise dans son étendue ne renferme donc pas tous les Elus.

Mais c'est une pure chicane. Quand on dit que l'Eglise renferme les Elus

dans son sein, ou suppose toujours les notions communes de la religion. On fait bien qu'un infidèle qui n'a point reçu le batême, & qui n'a jamais entendu parler de Jesus-Christ, n'est point dans l'Eglise, quand même il seroit du nombre des Elus. Quand donc on dit que l'Eglise renferme dans son sein tous les Elus, on entend par-là que l'élection éternelle ne s'accomplit que dans le sein de l'Eglise, c'est-à-dire, que les Elus doivent être tous appelés pour entrer dans l'Eglise; qu'ils y doivent recevoir la rémission des péchés & y être justifiés, & qu'ils y doivent persévé rer jusqu'à la fin pour être glorifiés dans le ciel, ce qui est pour eux l'accomplissement de l'élection éternelle.



LXXVII. PROPOSITION.

Qui ne mène pas une vie digne d'un enfant de Dieu, ou d'un membre de Jesus-Christ, cesse d'avoir intérieurement Dieu pour Pere & Jesus-Christ pour Chef.

Cette proposition a deux objets que nous considérerons séparément. Mais

nous ne pouvons nous empêcher de remarquer d'abord , qu'on ne reconnoît ici que le langage de la piété chrétienne. Il n'y a rien de plus commun dans les Ecrits des Peres , dans les livres de piété , dans les instructions communes de l'Eglise , dans les prédications , que de représenter à ceux qui portent le nom de Chrétiens , mais dont la vie est indigne d'un enfant de Dieu , qu'ils n'ont point droit d'appeller Dieu du nom de Pere. C'est l'esprit de Jesus-Christ en nous , dit S. Paul , qui parlant à Dieu , s'écrie : Mon Pere , mon Pere : *Misit Deus (a) spiritum filii sui in corda vestra clamantem : Abba Pater.* Quiconque donc cesse d'avoir cet esprit , cesse aussi de former ce cri intérieur qui appelle Dieu du nom de Pere. Or il s'agit dans la proposition que nous examinons de ce cri intérieur , de cet esprit par lequel on a Dieu INTÉRIEUREMENT pour Pere ; & non pas une dénomination extérieure qui pourroit avoir rapport à toutes les créatures , même inanimées.

Comme Dieu opérant au dehors donne l'être à toutes les créatures , il est aussi appelé le Pere de toutes les

(a) Gal. 46.

créatures. Dans le Livre de Job, il est appelé le *Pere de la pluie* (a), & celui qui a engendré les gouttes de la rosée, du sein de qui la glace est sortie, & qui enfante cette gelée blanche qui tombe du ciel. Mais il est plus particulièrement le Pere de tous les hommes, parce qu'il a créé l'homme à son image. Il lui a donné l'entendement, la volonté, la liberté, la mémoire. Il lui a donné une infinité d'autres avantages qui l'élevent au-dessus de la condition des autres êtres. Il l'a créé capable de connoître & d'aimer le souverain bien, & par-là de parvenir à la béatitude. Il est donc en ce sens le Pere de tous les hommes. Cependant comme entre les hommes il y en a qui ont été plus favorisés que les autres, (les Juifs qui ont eu la loi ont été plus favorisés que les Gentils) on dit aussi que Dieu est plus particulièrement le Pere des Juifs que des Infidèles, & des Chrétiens plus que des Juifs.

Mais comme il n'y a rien qui nous approche plus de Dieu, ni qui nous rende plus semblables à Dieu, que la grace de l'adoption des enfans qui nous donne droit, dit S. Paul, de crier,

(c) *Job. 38, 28.*

Mon Pere, mon Pere (a), & que, comme dit S. Pierre, nous devenons par cette grace, participans de la nature divine, *Divinæ consortes naturæ* (b), c'est avec raison & par un sentiment de religion, que dans les livres de piété & dans les instructions communes de l'Eglise, on attribue particulièrement aux fidèles justifiés le nom de *filz de Dieu*, qui en ce sens ne convient point aux pécheurs qui ont perdu la grace, quoiqu'en un autre sens plus général ils puissent & ils doivent regarder Dieu comme leur Pere.

S. Cyprien dans son Traité de l'Oraison Dominicale, expliquant ces premières paroles, *Notre Pere qui êtes aux cieux*, dit nettement qu'il n'appartient qu'à ceux qui sont justifiés d'appeller Dieu du nom de Pere : « Un homme » nouveau régénéré, & rendu à son » Dieu par la grace, emploie d'abord » le nom de Pere, parce qu'il a commencé à être fils. *Le Verbe est venu chez soi* (c); dit l'Evangile, & les siens ne l'ont point reçu; mais il a donné à tous ceux qui l'ont reçu, le pouvoir d'être faits enfans de Dieu, à ceux qui croient en son nom . . . Les Juifs

(a) Gal. 4, 6.

(b) 1^{re} Petr. 1, 4.

(c) Jean. 1, 14.

» ne peuvent plus appeller Dieu du
 » nom de Pere , puisque le Seigneur
 » les a repris & confondus en leur di-
 » sant: *Vous êtes les enfans du Diable...*
 » C'est donc pour confondre les Juifs,
 » que nous autres Chrétiens , quand
 » nous prions nous disons *notre Pere* ,
 » parce qu'en effet il a commencé à
 » être notre Pere , & qu'il a cessé d'être
 » le Pere des Juifs qui l'ont abandonné.
 » Car le nom de fils ne peut
 » point être donné à un peuple pé-
 » cheur; ce nom ne convient qu'à ceux
 » à qui les péchés sont remis: *Quibus remissa peccatorum datur, eis filiorum nomen adscribitur.*

Jesus-Christ, dit S. Augustin, regardoit ses Disciples comme bons, quand leur apprenant à prier, il leur ordonnoit de dire: *Notre Pere qui êtes dans les cieux.* Car c'est aux bons & non aux méchans, que cette instruction s'adresse, puisqu'il n'y a que les bons qui soient enfans de Dieu: *Utique bonos docebat orare (a), non malos... ex hoc enim boni, quo filii Dei.* Dieu est-il donc le Pere des méchans? Non sans doute, *Num igitur Deus Pater malorum est (b)?*
absit.

(a) Epist. 153. n. 13.

(b) Ibid. n. 14.

S. Gregoire de Nyffe (a) dans son second discours sur l'Oraison Dominicale , dit qu'un Dieu qui de sa nature est la bonté même , ne sauroit être le Pere d'un homme dont le cœur est corrompu.

S. Avire Evêque de Vienne, dans le cinquième de ses Fragmens recueillis par le Pere Sirmond, dit que celui qui a été fait enfant de Dieu, a le pouvoir, ou de demeurer enfant de Dieu en vivant bien, ou de rejeter l'honneur de l'avoir pour Pere en menant une vie charnelle : *Ut aut permaneat filius bene vivendo (b) , aut certè per carnalem conversationem rejiciat paternitatem.*

S. Athanase dit que ceux en qui le Fils de Dieu habite, peuvent appeller Dieu leur Pere ; mais que ceux en qui il n'habite point, ne peuvent point appeller Dieu de ce nom : *Filius Dei qui in nobis est, proprium suum Patrem invocans (c) , nostrum etiam Patrem à nobis appellari concedit. Verumtamen in quorum cordibus Filius non est, nec etiam Deus eorum Pater dici potest.*

Le Cardinal Bona remarque qu'an-

(a) Tom. I , p. 126.

(b) Tom. 2. Oper. Sirmond. p. 25.

(c) Quat. 4. n. 22. conf. Arrian.

ciennement, on ne permettoit de réciter l'Oraison Dominicale qu'à ceux qui étoient initiés, parce que selon S. Chrysostome, dit-il, il n'appartient point aux autres d'appeller Dieu du nom de Pere : *Hanc olim Orationem recitare solis initiatis licitum erat* (a) : *qui enim nondum initiatus est, inquit Chrysostomus, non potest Patrem appellare Deum.* Sur quoi ce pieux & savant Cardinal ajoute, que c'est une grande témérité que d'appeller Dieu du nom de Pere, quand on ne mène point une vie conforme à sa volonté : *Ergo nobis his moribus est vivendum* (b), *ut & filii Dei & fratres Christi esse possimus. Nam Patrem suum Dominum quâ temeritate dicere præsumit, qui ab ejus voluntate degenerat?*

On peut sur cela consulter Bellarmin L. 1, de bonis operibus. c. 6.

Il en est de même de Jesus-Christ considéré comme chef. Il est certain que Jesus-Christ est chef de tous les hommes ; mais, dit S. Thomas, il ne l'est pas de la même maniere. Il est chef des Saints par la gloire, ce qui ne convient qu'aux Bienheureux. Il est le chef des hommes par la charité ou la

(a) *Rerum liturgicar. l. 2, c. 15, n. 2.* (b) *Ibid.*
grace

grace justifiante qui unit les justes à Jesus-Christ : & c'est en ce sens que l'équité & la bonne foi demandent qu'on entende la proposition dont il s'agit , sans exclurre les autres sens dans lesquels on peut dire que Jesus-Christ est le chef de tous les hommes.

Il s'agit dans la proposition d'avoir *intérieurement* Dieu pour Pere & Jesus-Christ pour chef. Ce mot *intérieurement* doit être remarqué , parce qu'il fait connoître qu'on ne considere point ici les bienfaits extérieurs , comme la création , la conservation, les lumieres mêmes de l'entendement; mais que l'on considere ce qu'il y a de plus excellent entre les dons intérieurs , qui est la sanctification de l'ame , & l'esprit d'adoption par la charité répandue dans nos ames. Si donc par le péché on ne perd point les autres titres sous lesquels Jesus-Christ est le chef de tous les hommes, on perd au moins le plus précieux de ces titres, qui est de l'avoir pour chef à raison de la grace intérieure de l'adoption & de la charité justifiante, qui unit intérieurement les justes à ce divin chef, comme des membres vivans de son corps mystique.



LXXVIII. PROPOSITION.

LE peuple Juif étoit la figure du peuple Elu, dont Jesus-Christ est le Chef. On s'en retranche aussi-bien en ne vivant pas selon l'Evangile, qu'en ne croyant pas à l'Evangile.

Cette proposition a trois parties, & présente trois objets à l'esprit.

Le peuple Juif étoit la figure des Elus.

Jesus-Christ est le Chef des Elus.

On se retranche du nombre des Elus aussi-bien en ne vivant pas selon l'Evangile, qu'en ne croyant pas à l'Evangile.

I. La difficulté qu'on pourroit faire sur le premier point, ce seroit de dire que le peuple juif est la figure de toute l'Eglise, où les Prédestinés sont mêlés avec les Réprouvés; qu'ainsi l'on ne doit pas restreindre l'application de cette figure aux seuls Elus, comme s'ils formoient seuls le corps de l'Eglise.

Nous répondons que ce n'est pas là une difficulté, mais une chicane. L'application d'une figure à un objet (a),

(a) S. Aug. Lib. 3 de Doctr. Christ. c. 37, n. 38.

n'empêche point que la même figure ne soit appliquée à un autre objet, lorsque cette application est fondée. La manne dont les Israélites furent nourris dans le désert, est souvent proposée comme la figure de la parole de Dieu dont les fidèles se nourrissent: cela n'empêche pas de la regarder aussi comme figure de l'Eucharistie.

Il est vrai que les Peres ont souvent considéré le peuple juif comme la figure du peuple chrétien; la Synagogue comme la figure de l'Eglise; la Jérusalem terrestre comme la figure de la Jérusalem spirituelle, qui est l'Eglise dans laquelle les bons se trouvent mêlés avec les méchans; mais cela n'empêche pas qu'on ne considère sous une autre vûe les Juifs, comme un peuple choisi préféablement à tous les autres peuples de la terre, pour être en particulier le peuple de Dieu & l'héritier des promesses faites à Abraham, & pour être introduit dans la terre promise sous la conduite de Josué. Or sous cette vûe il est bien naturel de le considérer comme la figure des Elus, héritiers des biens figurés par ceux qui avoient été promis à la postérité d'Abraham, & introduits par Jesus-Christ

dans le ciel dont la terre promise étoit la figure.

II. Comme rien n'empêche que le peuple juif ne soit sous une vûe la figure de l'Eglise mêlée de bons & de mauvais, & sous une autre vûe la figure des Elus ; rien n'empêche non plus de considérer Jesus-Christ comme Chef de toute l'Eglise, & même dans un sens plus général comme Chef de tous les hommes ; & de le considérer aussi sous une autre vûe, comme plus particulièrement le Chef de ceux qui lui seront unis dans toute l'éternité comme membres de son corps mystique, c'est-à-dire des Elus. Les autres qui ne sont point Elus, mais qui sont dans le corps de l'Eglise mêlés avec les Elus, quelque sainteté qu'ils aient, ne sont membres de Jesus-Christ que pour un tems ; mais enfin ils se corrompent & sont retranchés. Les Elus seuls sont les vrais membres de Jesus-Christ, comme dit Bellarmin, *in veritate finis* (a), c'est-à-dire, le sont seuls jusqu'à la fin pour l'être dans tous les siècles, & pour former avec Jesus-Christ comme Chef, cet homme mystérieux dont tous les Elus seront les membres, sans en être

(a) *De Ecclef. milit. l. 3, c. 7.*

jamais retranchés. Voilà, dit S. Augustin, quel est cet homme parfait, le Chef & le corps, tel qu'il sera en son tems, quand tous ses membres lui seront unis: *Ecce qui est vir perfectus, caput & corpus (a), quod constat omnibus membris quæ suo tempore complentur.*

III. Comme il ne s'agit dans cette proposition que du corps des Elus & du malheur d'en être retranché, il est de la plus parfaite évidence, en supposant les lumieres de la foi, qu'on s'en retranche aussi-bien en ne vivant pas selon l'Evangile, qu'en ne croyant pas à l'Evangile; c'est-à-dire, que pour être sauvé, la charité n'est pas moins nécessaire que la foi, & qu'il faut persévérer jusqu'à la fin dans la pratique des vérités de l'Evangile, & y conformer sa vie; comme il faut persévérer dans une ferme adhésion d'esprit & de cœur à ces mêmes vérités.

S. Augustin s'étend beaucoup sur ce point dans son Livre *De fide & operibus (b)*, où réfutant l'erreur de ceux qui croyoient que la foi en Jesus-Christ sans les bonnes œuvres suffisoit pour

(a) *De Civ. Dei*, l. 22, c. 18.

(b) *Ibid.* n. 47.

être sauvé, & que tous les fidèles de quelque maniere qu'ils eussent vécu, *quomodolibet in ea fide vixerint* (a), seroient enfin sauvés, en passant pour un tems dans les peines de l'autre vie, il fait voir que c'est tromper les Chrétiens, que de leur promettre le ciel, si leur vie n'est pas conforme à l'Evangile, quand même ils auroient la foi, parce que, dit-il, la saine doctrine nous apprend que si l'une ou l'autre manque, on ne doit faire espérer à aucun homme la vie éternelle : *Sanam doctrinam in utroque teneamus* (b), *ut sancto baptismo consona sit vita Christiana, nec cuiquam homini, si utrumlibet defuerit, vita promittatur æterna.*



LXXIX. PROPOSITION.

IL est utile & nécessaire en tout tems, en tous lieux, & à toute sorte de personnes, d'étudier & de connoître l'esprit, la piété, & les mysteres de l'Ecriture sainte.

Nous ne voyons rien que d'exactement vrai dans cette proposition. Il

(a) *Ibid.* n. 48.(b) *Ibid.*

est utile à toute sorte de personnes ; il est même nécessaire , pour mener une vie chrétienne & pour parvenir au salut , d'étudier & de connoître l'esprit , la piété , & les mysteres de l'Ecriture sainte. A l'occasion des propositions suivantes , nous parlerons de la lecture même de l'Ecriture-sainte , & des règles qu'on doit suivre pour rendre cette lecture salutaire. On a formé dans les derniers siècles quelques difficultés sur cette lecture ; mais cela ne regarde point la proposition que nous examinons , où l'on ne parle pas de la lecture du texte même de l'Ecriture ; mais seulement de l'utilité & de la nécessité de connoître l'esprit de l'Ecriture-sainte , & d'être instruit des mysteres qui y sont proposés comme objet de la foi.

Cette connoissance est nécessaire à tous , quoiqu'il ne soit pas nécessaire qu'elle soit égale dans tous. Il y a divers degrés dans les lumieres que Dieu communique aux hommes , comme il y a divers degrés dans la charité que le Saint-Esprit répand dans le cœur. Mais tous , quoiqu'en mesure différente , doivent connoître les mysteres proposés dans l'Ecriture , & en avoir l'es-

pric. « Il est juste & nécessaire, dit S.
 » Basile (a), que chacun apprenne des
 » Ecritures divines les vérités dont il a
 » besoin dans son état, soit pour s'af-
 » fermir dans la piété, soit pour ne se
 » point accoutumer aux maximes du
 » monde.

Il est nécessaire à tous de connoître d'une foi distincte les mysteres de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption des hommes, de la mort de Jesus-Christ, de sa Résurrection, de son Ascension, de son retour pour juger tous les hommes au dernier jour, de la venue du Saint-Esprit. On doit croire la résurrection générale, le jugement dernier & la vie éternelle. Quant aux mysteres de la grace, il y a peu de personnes, dit S. Augustin, qui puissent en connoître l'étendue & en pénétrer la profondeur; mais pour cette multitude de membres de Jesus-Christ, qui sont répandus par-tout, ils sont recommandables aux yeux de Dieu par une foi simple & pieuse, par une espérance ferme, & par une charité sincère, en croyant avec confiance qu'ils peuvent être purifiés de leurs péchés

(a) *Regula brevior* 95.

par la grace de notre Seigneur Jesus-Christ.

Mais ce n'est pas assez de connoître les mysteres proposés dans l'Ecriture ; il faut encore en avoir l'esprit. Or quel est l'esprit des divines Ecritures , sinon la charité ? L'Ecriture , dit S. Augustin (a) , ne commande que la charité , *non præcipit nisi caritatem* ; elle ne condamne que la cupidité , *ne culpat nisi cupiditatem*.

Si vous ne pouvez point lire l'Ecriture-sainte , dit le même Pere , ni en développer les saintes obscurités , ni pénétrer dans tous les secrets , ayez la charité d'où dépendent toutes les Ecritures. La charité se trouve partout dans les Livres saints ; elle se présente clairement dans ce que vous entendez ; elle est cachée dans ce que vous n'entendez pas. Ainsi celui qui a la charité possède également , & ce qui est clair & ce qui est obscur dans la parole de Dieu : *Si non vacat omnes paginas sanctas perscrutari* (b) , *omnia involucra sermonum evolvere , omnia Scripturarum secreta penetrare , tene caritatem ubi pendent omnia In eo quod in-*

(a) De doct. Christ. l. 3 , c. 10 , n. 15.

(b) Serm. 350 , n. 2.

Scripturis non intelligis , caritas latet. Ille itaque tenet & quod patet & quot latet in divinis sermonibus , qui caritatem tenet in moribus.

Il peut donc y avoir des exceptions à l'obligation de lire le texte même de l'Ecriture ; mais il n'y en a point au devoir de connoître par la foi les myſteres révélés dans l'Ecriture , & d'en avoir l'esprit par la charité. C'eſt à quoi ſe réduit la proposition dont il ſ'agit ici.



LXXX. PROPOSITION.

L *A lecture de l'Ecriture-sainte eſt pour tous.*

Nous croyons que la lecture de l'Ecriture-sainte eſt pour tous , & que les fidèles ont tous le droit de ſe nourrir de la parole de Dieu écrite & contenue dans les Livres ſacrés ; comme la divine Euchariftie eſt pour tous , & que tous ceux qui ſont membres de l'Eglife ont droit à la ſainte Communion. C'eſt la règle générale ; mais elle reçoit des exceptions & demande des précautions , pour rendre utiles aux fidèles deux auſſi grands biens que la lecture.

des Livres divins & la sainte Communion.

A l'égard de l'Ecriture-sainte, ceux qui ne peuvent la lire ni dans les textes originaux, ni dans la version latine que l'Eglise a déclarée authentique; & qui sont obligés de recourir aux traductions en langue vulgaire, doivent la lire dans des versions exactes & autorisées. On doit apporter à cette lecture un cœur pur & un esprit humble & docile. On doit écouter l'Eglise avec respect & soumission. C'est d'elle & de ses décisions qu'on doit recevoir l'intelligence des Livres sacrés, suivant la prédication commune & l'analogie de la foi. On ne doit point prétendre l'expliquer par son propre esprit, ni la lire par curiosité, comme on feroit un livre profane; mais la regarder comme un livre divinement inspiré, où l'on doit reconnoître par-tout Jesus-Christ & son Eglise. Enfin on doit apporter quelque ordre à cette lecture; & on doit la proportionner à son état, à ses lumières & à ses forces. Tous ne sont pas capables de profiter de la lecture de tous les Livres saints: mais il n'y a personne à qui cette lecture, faite avec discernement & avec choix, ne puisse.

être profitable. « Comme la parole
 » de Dieu , dit S. Gregoire Pape (a) ,
 » renferme des myſteres capables d'e-
 » xercer les eſprits éclairés, de même
 » elle contient des vérités faciles pro-
 » pres à nourrir les ſimples. Elle por-
 » te à l'extérieur de quoi allaiter les
 » enfans , & elle garde dans ſes plus
 » ſecrets replis de quoi ravir d'admi-
 » ration des eſprits les plus ſublimes ;
 » ſemblable à un fleuve dont l'eau ſe-
 » roit ſi baſſe en de certains lieux qu'un
 » agneau y pourroit paſſer ; & en d'au-
 » tres ſi profonde qu'un éléphant y
 » nâgeroit.

Il eſt vrai que tous n'apportent pas
 à la lecture de l'Ecriture ſainte les diſ-
 poſitions convenables. Mais eſt-ce-là
 une juſte raiſon d'en défendre indiffé-
 remment la lecture à tous ?

Il faut infiniment plus de diſpoſitions
 pour communier ſainteement, que pour
 lire ſimplement l'Ecriture ſainte ; & ces
 diſpoſitions requiſes pour recevoir le
 corps & le ſang de Jeſus-Chriſt , ſont
 infiniment plus rares parmi les Chré-
 tiens , que celles qu'on a raiſon de de-
 mander pour la lecture des Livres ſa-

(a) *Epist. ad Leandrum.*

crés. Le nombre de ceux qui abusent de la sainte Communion & qui se perdent par-là, est beaucoup plus grand que le nombre de ceux à qui la lecture de l'Ecriture - sainte pourroit être nuisible. Cependant il ne seroit ni convenable ni juste, de défendre indifféremment à tous les fidèles l'usage de la sainte Eucharistie. On les avertit, on les instruit; mais on ne fait point une défense générale de communier: on laisse sur cela les fidèles à leur propre conscience, & aux avis particuliers de ceux qui les connoissent & qui les conduisent. Il seroit difficile de donner une bonne raison d'en user autrement à l'égard de la lecture de l'Ecriture-sainte.

Elle est, dit-on, dangereuse aux esprits indociles qui en abusent, qui s'en rendent les juges, & qui présentent leurs lumières à l'autorité de l'Eglise.

Nous convenons que la lecture de l'Ecriture-sainte, infiniment utile par elle-même, peut comme la sainte communion, devenir par accident nuisible à ceux qui sont mal disposés. Il y a pourtant cette différence, que l'instruction qu'on trouve dans l'Ecriture-sainte

te & les lumieres qu'elle présente, peuvent devenir à ceux mêmes qui la lisent sans disposition, une disposition pour la lire utilement dans la suite; au lieu que la Communion faite sans les dispositions requises, n'est jamais une disposition aux Communions suivantes.

Mais quand toutes ces choses seroient égales, si on ne prive point tous les fidèles de la sainte Communion sous prétexte que plusieurs en abusent, doit-on défendre indifféremment à tous les fidèles la lecture des Livres saints, sous prétexte qu'elle peut être nuisible à quelques-uns? Ne vaudroit-il pas mieux se contenter d'avertir, de reprendre, d'instruire ces particuliers, sans en venir à une défense générale, qui prive le grand nombre des fidèles du fruit & de la consolation de cette lecture?

La seule difficulté qu'on puisse nous opposer, c'est que la défense de lire l'Ecriture - sainte en langue vulgaire subsiste en plusieurs endroits, à Rome, en Italie, en Espagne, en Portugal & ailleurs. N'est-ce point condamner en quelque sorte ces grandes & nombreuses Eglises, que de dire

que la lecture de l'Ecriture-sainte est pour tous ?

Nous répondons premièrement, que nous n'avons garde de condamner ces Eglises avec lesquelles nous sommes en Communion; encore moins l'Eglise Romaine, qui par la prééminence de son Siège où est la Primauté & le centre de l'unité, est la Mere & la Maîtresse de toutes les Eglises particulières. La proposition que nous défendons est la règle générale : *La lecture de l'Ecriture-sainte est pour tous* ; mais une loi générale reçoit des exceptions & ne les condamne pas. Or l'usage des Eglises où la défense de lire l'Ecriture-sainte en langue vulgaire subsiste encore, n'est qu'une exception à la règle générale. On ne peut donc pas dire que la proposition dont il s'agit est la condamnation de ces usages, qui dans leur origine ont été fondés sur de justes raisons.

Nous répondons en second lieu, que la défense de lire l'Ecriture-sainte en langue vulgaire, qui subsiste encore en plusieurs endroits, n'est pas une loi de l'Eglise. Cette défense a été faite par le Tribunal qu'on appelle à Rome de l'*Index*, qui n'est pas reconnu par-

tout , & dont les règles n'ont point été généralement reçues. Ceux qui les ont faites ou qui s'y sont conformés d'abord , y ont été portés par un bon zèle , dans un tems où l'on avoit peu de versions exactes en langue vulgaire , & où de simples particuliers se donnoient la liberté d'interpréter la sainte Ecriture selon leur propre esprit , contre la doctrine de l'Eglise & l'analogie de la foi.

On a voulu ôter aux esprits indociles & orgueilleux une pierre d'achoppement. Mais qu'en est-il arrivé ? D'un côté la défense n'a pas été capable d'arrêter ceux qui n'écoutant pas la voix de l'Eglise dans l'interprétation de l'Ecriture , étoient bien éloignés d'écouter le Tribunal de l'*Index* dans la défense de la lire. D'un autre côté cette même défense intimidant ceux qui par leur foi & par leur soumission , auroient été en état de lire utilement les saints Livres , les a privés de ce secours , & a donné lieu aux fidèles de se livrer à la lecture de livre composés sans goût , sans lumière , & souvent remplis de fables.

Il est même arrivé que cette barrière , qu'avec des intentions bonnes &

Iouables on a voulu opposer au progrès de l'hérésie, a servi à l'autoriser, en lui donnant ce prétexte spécieux contre l'Eglise Romaine, qu'on n'y permet point de lire les Livres saints, & qu'on y ôte aux enfans le Testament de leur Pere.

Mais ne seroit-il point tems de lever une défense, qui dans son origine n'étoit qu'œconomique, & proportionnée à des tems qui ne sont plus, & à des lieux où les motifs de la défense ne subsistent plus ?



LXXXI. PROPOSITION.

L'Obscurité sainte de la parole de Dieu, n'est pas aux Laïcs une raison pour se dispenser de la lire.

L'obscurité des Livres sacrés n'est point une difficulté qui ait échappé aux Peres de l'Eglise. Ils l'ont prévue; mais ils ne l'ont point regardée comme un obstacle à la lecture de l'Ecriture-sainte, non pas même pour les Laïcs. Voici de quelle manierre S. Chrysostome y répond.

» Comment, dira-t-on (a), pourrons-

(a) Homil. 3. de Lazare.

» nous tirer de l'Ecriture-sainte l'utilité qu'on nous en promet, si nous ne l'entendons pas ? Je réponds, dit ce saint Docteur, qu'on en peut tirer beaucoup de fruit, encore qu'on n'en entende pas les sens cachés, & que la seule lecture qu'on en fait, peut contribuer beaucoup à notre sanctification. D'ailleurs il n'est pas possible, qu'on ignore également tout ce qu'on y lit. Car le Saint-Esprit qui l'a fait écrire, a eu soin qu'elle le fût d'une manière que les publicains, les pécheurs, les faiseurs de tentes, les bergers, les autres gens rustiques sans études & sans lettres, pussent être sauvés par ces Livres. Afin donc que les plus simples ne pussent prendre la difficulté de les entendre pour excuse de ne les pas lire, les choses qui y sont dites sont accommodées à la portée de tout le monde, de sorte qu'un artisan, un valet, une pauvre femme, & les plus ignorans de tous les hommes peuvent profiter de cette lecture.

» Croyez-moi, dit S. Augustin (a), tout ce qui est dans les Livres saints est grand & divin. Ils ne contiennent

(a) De utilit. credendi, c. 6, n. 13.

» rien qui ne soit vrai , & l'on y trou-
 » ve une doctrine extrêmement propre
 » à instruire & à nourrir l'ame ; mais
 » qui est tellement accommodée à la
 » capacité d'un chacun, qu'il n'y a per-
 » sonne qui n'en puisse tirer une in-
 » struction suffisante , s'il y a recours
 » avec la foi & la piété que la vraie
 » religion demande.

» Je vous exhorte (a) , dit le même
 » Saint, à vous avancer avec le secours
 » que l'Ecriture vous présente, puis-
 » qu'elle n'abandonne jamais votre foi-
 » blesse ; & qu'elle est à votre égard
 » comme une mere qui marche lente-
 » ment pour s'accommoder à son en-
 » fant, & le faisant marcher avec elle.
 » Elle parle de telle sorte selon les dif-
 » férens états des hommes , qu'elle se
 » mocque des superbes par sa hauteur
 » à laquelle ils ne peuvent atteindre ,
 » qu'elle épouvante par sa profondeur
 » ceux qui s'efforcent de la pénétrer ,
 » qu'elle nourrit par les vérités dont
 » elle est remplie les plus grandes ames
 » & qu'elle donne aux enfans la nour-
 » riture qui leur est proportionnée par
 » la familiarité avec laquelle elle leur
 » parle.

(a) De Genesi. ad litt. l. 3, n. 6.

Il est donc vrai que l'Ecriture-sainte est obscure en divers endroits. Les Peres l'ont reconnu, mais ils n'ont jamais cru que ce fût une raison de ne la point lire. C'est à la vérité une raison de la lire avec choix & avec discernement, & d'en proportionner la lecture aux différens âges, aux différens états, aux différentes lumières des Fidèles; mais l'obscurité respectable de divers endroits de l'Ecriture, n'est point par elle-même une raison d'en défendre la lecture d'une manière générale & absolue, puisque, comme le remarque S. Chrysostome, il y a dans l'Ecriture-sainte une infinité d'endroits qui sont à la portée des plus simples. « Tout le monde (a), » dit-il, peut entendre sans beaucoup » de peine les prodiges, les miracles, & » les histoires. C'est donc un vain pré- » texte & une fausse excuse pour justi- » fier sa négligence & sa paresse, que » d'alléguer l'obscurité de l'Ecriture » pour se dispenser de la lire ».

(a) Homil. 3 de Lazare.





LXXXII. PROPOSITION.

LE Dimanche doit être sanctifié par des lectures de piété, sur tout des saintes Ecritures. C'est faire tort à un Chrétien que de vouloir le priver de cette lecture.

Il n'y a aucune difficulté sur la première partie de cette proposition. Tout le monde convient que le Dimanche doit être sanctifié ; & quoique ce devoir soit souvent violé par la manière toute profane dont on passe ce saint jour, au moins le devoir est reconnu.

La sanctification du Dimanche a succédé à celle du Sabbat que Dieu avoit prescrite, & nous ne pouvons douter que ce changement n'ait été fait du tems des Apôtres, & par les Apôtres mêmes. S. Jean fait mention du Dimanche dans l'Apocalypse : *Fui in Spiritu in Dominica die* (a). Il n'y a aucune variété sur ce point dans la discipline de l'Eglise, où nous voyons que dans tous les tems & dans tous les lieux, le Dimanche a toujours été con-

(a) Apoc. 1. 10.

sacré à honorer Dieu d'une maniere particuliere.

La seconde partie de la proposition regarde la pieuse pratique de sanctifier le Dimanche, en donnant quelque tems à des lectures de piété & sur-tout des saintes Ecritures. Nous ne prétendons pas que ce soit là le seul moyen de sanctifier le Dimanche, ni qu'on ne puisse accomplir ce devoir par d'autres bonnes œuvres. On assiste au sacrifice de la Messe ; ce qui est de devoir étroit , à moins qu'on n'ait des raisons légitimes de s'en dispenser ; on se trouve aux Offices de l'Eglise & aux instructions publiques, à quoi le Concile de Trente dit que les fidèles sont tenus : on soulage les pauvres : on visite les malades : on fait l'aumône : il y a un grand nombre d'œuvres semblables, par lesquelles on remplit saintement le devoir de la sanctification des Dimanches & des Fêtes.

Mais entre les différens moyens de s'occuper pieusement dans les jours consacrés au Seigneur, il n'y en a point de plus aisé, de plus commun, ni qui soit plus à la portée de tout le monde, depuis les personnes les plus éclairées jusqu'aux plus simples, que la lecture

des livres de piété. Rien ne convient mieux pour remplir les espaces vuides d'un jour où les œuvres manuelles ont été interdites, pour donner plus de tems à des œuvres de piété. Mais entre ces lectures, il n'y en a point de plus utile, de plus sainte, de plus recommandée par les saints Peres, que la lecture des Ecritures saintes. C'est ainsi que cette lecture entre dans le devoir de sanctifier le Dimanche, non pas cependant que cette lecture ne puisse être suppléée par d'autres saintes occupations.

Enfin la troisième partie de cette proposition, où il est dit que c'est faire tort à un Chrétien que de vouloir le priver de cette lecture, doit s'entendre d'un Fidèle, qui par les dispositions où il est, se trouve en état d'en profiter. C'est par où une défense générale fait tort à bien des particuliers. Car c'est faire tort à un homme que de le priver d'un grand bien auquel il a droit, & qui lui seroit d'une utilité infinie.

« Je vous conjure, mes très-chers
« Freres, dit S. Chrysostome (a), de
« ne pas négliger votre salut. Tout ce qui
« a été écrit, l'a été pour notre instruc-

(a) Homil. 3. de Lazare.

» tion. La lecture de l'Ecriture-sainte
 » est un puissant rempart contre le pé-
 » ché. C'est un grand précipice &
 » un profond abîme que d'ignorer l'E-
 » criture. C'est renoncer à son salut
 » que de ne vouloir rien savoir des
 » choses divines. C'est ce qui a pro-
 » duit les hérésies. C'est ce qui a cau-
 » sé la corruption des mœurs. C'est
 » ce qui a tout renversé. Car il ne se
 » peut pas faire qu'un homme qui lit
 » continuellement & attentivement
 » l'Ecriture , n'en tire beaucoup de
 » fruit.

» Ce qui perd tout , dit le même
 » Saint (a) , c'est que vous croyez qu'il
 » n'y a que les Religieux qui doivent
 » lire l'Ecriture-sainte ; au lieu que
 » cette lecture vous est beaucoup plus
 » nécessaire qu'à eux. . . . C'est la nour-
 » riture de notre ame , c'en est l'orne-
 » ment , c'en est la sûreté ; au contraire
 » ne point écouter la parole de Dieu ,
 » c'en est la faim & la mort Ne
 » négligeons donc point d'entendre li-
 » re les Ecritures saintes. C'est le Dia-
 » ble qui en détourne les Chrétiens ,
 » parce qu'il ne peut souffrir qu'ils
 » aient de l'estime pour un trésor qui

(a) *Hom. 2 in Matt.*

» les peut rendre riches.

Le Pape Grégoire IX. écrivant à Germain Patriarche de Constantinople , parle ainsi : « Comme selon le témoignage de la vérité (a), l'ignorance des Ecritures est l'occasion des erreurs ; il est utile pour tous de les lire ou de les entendre lire ».



LXXXIII. PROPOSITION.

C'Est une illusion de s'imaginer que la connoissance des mysteres de la Religion , ne doit pas être communiquée aux femmes par la lecture des Livres sacrés. Ce n'est pas de la simplicité des femmes , mais de la science orgueilleuse des hommes , qu'est venu l'abus des Ecritures, & que sont nées les hérésies.

Il est certain que les femmes n'étant pas moins que les hommes appelées au Royaume de Dieu , elles ont un égal besoin d'être instruites des vérités qui y conduisent , & un égal droit à la connoissance des mysteres sur lesquels la Religion chrétienne est fondée. Jesus-Christ dans le tems de sa vie mortelle, parloit aux femmes comme aux hom-

(a) Epist. 6. tom. 12 , Conc.

mes du Royaume de Dieu (a). Quand Jesus-Christ fut présenté au Temple, le mystere de cette auguste cérémonie fut révélé à Anne la Prophétesse. Ce fut à la Samaritaine que Jesus-Christ révéla les mysteres les plus sublimes, en lui disant clairement qu'il étoit le Messie, & que c'étoit de lui qu'on devoit recevoir cette eau qui rejaillit jusques dans la vie éternelle; que le tems étoit venu, où les vrais adorateurs adoroient le Pere en esprit & en vérité. Marthe & Marie sœurs de Lazare qui avoient le bonheur de recevoir Jesus-Christ dans leur maison, écoutoient les paroles divines qui sortoient de sa bouche. Le mystere de la résurrection de Jesus-Christ fut communiqué d'abord à Marie-Madeleine & aux saintes femmes qui portoient des parfums pour embaumer son saint corps. Madeleine fut la premiere à qui Jesus-Christ se manifesta après sa résurrection, & qui en porta la nouvelle aux Apôtres. Plusieurs saintes femmes étoient avec Marie mere de Jesus, & avec les Apôtres & les Disciples, lorsque le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui étoient dans ce même lieu. C'est donc sans son-

(a) Luc. 2, 36.

dement qu'on prétendrait, que la connoissance des mysteres de la Religion ne doit pas être communiquée aux femmes.

On dira peut-être qu'on ne refuse point aux femmes la connoissance des mysteres de la Religion ; mais qu'elles doivent les apprendre par les instructions communes, & non point par la lecture de l'Ecriture-sainte.

Mais c'est à des Vierges chrétiennes que S. Ambroise a adressé ces paroles (a) : « Cherchez Jesus-Christ » dans les Ecritures ; c'est-là qu'on le » trouve.

S. Jérôme dans la Lettre à Gaudence, donnant des avis pour élever chrétiennement la jeune Pacatule, parle ainsi : « Lorsqu'elle aura atteint sa septième année (b), & qu'elle saura ce » que c'est que de rougir, de parler, » & de se taire ; alors qu'elle apprenne le Pseautier par cœur ; qu'elle » fasse son trésor & sa richesse des » belles maximes qu'elle lira dans les » Ouvrages de Salomon, dans les Evangiles, dans les Epîtres des Apôtres, & dans les Livres des Prophètes.

(a) *Exhortat. virginit. c. 9, m. 56.*

(b) *Epist. 92.*

» tes. Ce doit être là le trésor de son
» cœur.

Il donne à Læta ces mêmes instructions touchant l'éducation de la jeune Paule sa fille. « Qu'elle commence ,
» dit S. Jérôme (a) , par apprendre
» le Pseauteur ; qu'elle prenne plaisir
» à ces divins Cantiques ; qu'elle ap-
» prenne dans les Proverbes de Salomon de quelle maniere elle doit
» vivre ; qu'elle puise dans l'Ecclésiaste des maximes qui l'accoutument à mépriser le monde , & dans
» Job des exemples de vertu & de
» patience ; qu'elle passe ensuite à l'Evangile , & qu'elle l'ait toujours entre les mains ; qu'elle fasse sa nourriture & ses délices des Actes & des Epîtres des Apôtres ; & après
» s'être enrichie de ces précieux trésors , qu'elle apprenne par cœur les
» Prophètes, les Livres de Moïse, des
» Rois, des Paralipomenes , d'Esdras
» & d'Esther. Qu'elle finisse l'étude de
» l'Ecriture-sainte par le Cantique des
» Cantiques ; elle pourra alors le lire
» sans danger.

Le même Saint en prescrivant des règles de conduite à la vierge Dème-

(a) *Epist.* 57.

triade : « Outre le tems , lui dit-il (a) ,
 » que vous devez donner à la psalmo-
 » die & à la priere aux heures de
 » Tierce , de Sexte , de None , de
 » Vêpres , à minuit & au matin ; pres-
 » crivez-vous encore un certain tems
 » pour vous appliquer à l'étude de
 » l'Ecriture - sainte & à la lecture :
 » Mais ne cherchez dans ces occupa-
 » tions que votre propre instruction ,
 » & faites-vous-en un plaisir & non pas
 » un travail.

En écrivant à une Dame veuve nom-
 mée Furia : « Ayez soin , lui dit-il (b) ,
 » d'apprendre tous les jours un certain
 » nombre de versets de l'Ecriture-sain-
 » te : soyez fidelle à payer ce tribut au
 » Seigneur , & ne vous couchez jamais
 » qu'après vous être remplie de cette
 » divine lecture.

S. Fulgence dans sa Lettre à la veu-
 ve Galla , l'exhorte à trouver ses déli-
 ces dans la lecture des Livres saints :
 » Ne cessez jamais , lui dit-il (c) , de
 » vous occuper des paroles divines , &
 » que votre cœur trouve tout son plai-
 » sir dans les saintes Ecritures.

On trouve dans toute la suite de

(a) *Epist.* 97.

(b) *Epist.* 47.

(c) *Cap.* 21.

l'histoire de l'Eglise, une infinité de pieuses femmes & de Vierges qui se sont sanctifiées par la lecture de l'Ecriture-sainte. Nous ne voyons pas pourquoi, à raison de leur sexe, on insisteroit plus particulièrement à leur égard sur la défense de la lecture de l'Ecriture-sainte.

Quant à cette dernière partie de la même proposition : *Ce n'est pas de la simplicité des femmes, mais de la science orgueilleuse des hommes, qu'est venu l'abus des Ecritures, & que sont nées les hérésies*; c'est un fait dont il est aisé de se convaincre par la lecture de l'histoire de l'Eglise, en faisant attention à l'origine de toutes les hérésies qui se sont élevées depuis le tems des Apôtres jusqu'à ces derniers siècles.



LXXXIV. PROPOSITION.

C'est fermer aux Chrétiens la bouche de Jesus-Christ, que de leur arracher des mains le nouveau Testament, ou de le leur tenir fermé, en leur ôtant le moyen de l'entendre.

Si, comme on n'en peut point douter, c'est Jesus-Christ même qui parle-

dans l'Evangile; si selon l'expression des Peres, l'Evangile est la bouche de Jesus-Christ: *OS CHRISTI EVANGELIUM EST*, dit S. Augustin (a); n'est-ce pas tenir cette divine bouche fermée pour les Chrétiens, que de leur interdire la lecture du nouveau Testament?

Dieu, dit S. Paul, nous a parlé autrefois en différentes occasions & en différentes manieres par les Prophètes; mais dans les derniers tems il nous a parlé par son Fils. Qui de nous ne s'estimeroit heureux d'avoir vécu dans ces tems, où celui en qui tous les trésors de la sagesse & de la science sont renfermés, annonçoit lui-même aux hommes les mysteres de l'éternité, & leur développoit les secrets du Royaume de Dieu? Que vous êtes heureux, disoit Jesus-Christ à ses Disciples, de voir de vos yeux & d'entendre de vos oreilles, ce que beaucoup de Prophètes & de Justes ont désiré de voir & d'entendre, & qu'ils n'ont ni vu ni entendu!

Mais consolons-nous: nous avons l'Evangile qui, comme le dit S. Augustin, nous tient lieu de la présence

(a) *Serm. 85, n. 1.*

sensible de Jesus-Christ. Ecoutons - le
comme si Jesus - Christ présent nous
parloit , & ne disons point : O que
ceux-là étoient heureux , qui ont pû
le voir de leurs yeux ! *Audiamus Evan-*
gelium quasi præsentem Dominum (a) ;
nec dicamus : O illi felices qui eum vi-
dere potuerunt ! « Les vérités précieu-
» ses & inestimables , dit le même
» Pere (b), qui sont sorties de la bouche
» divine du Seigneur , ont été écrites
» pour nous : c'est pour nous qu'on les
» a conservées , & qu'on nous en fait
» aujourd'hui la lecture , & on la fera
» pour la postérité jusqu'à la fin des
» siècles.

» Le Seigneur , dit encore S. Au-
» gustin (c) , vous a laissé sur la terre
» le modèle que vous devez imiter ,
» quand il vous a laissé l'Evangile : car
» il est avec vous dans l'Evangile : *In*
Evangelio tecum est. Mais il n'y est
» pas muet & sans parole : l'Evangile
» même est sa bouche. Quoiqu'il soit
» dans le ciel , il ne laisse pas de par-
» ler continuellement sur la terre : il
» n'y parle pas seulement , il y crie , il
» y tonne ; & nous sommes ou sourds

(a) *Tract. 30. in Joan. n. I.*

(b) *Ibid.*

(c) *Serm. 85. n. 1.*

ou morts, si nous ne l'entendons pas.

OS CHRISTI EVANGELIUM
EST: in cælo sedet: sed in terra loqui
non cessat. Nos non simus surdi, nam
ille clamat; non simus mortui, nam ille
tenet.

N'est-il donc pas vrai que d'arracher l'Evangile de la main des Chrétiens, c'est comme fermer pour eux la bouche de Jesus-Christ qui parle dans ce saint Livre?

Mais, dira-t-on, n'est-ce point là s'exprimer d'une manière trop forte; & n'est-ce point condamner avec une sorte d'aigreur l'usage de beaucoup d'Eglises, où l'on tient l'Ecriture-sainte comme un livre fermé à la plûpart des Fidèles, par la défense qui subsiste encore de la lire traduite en langue vulgaire?

Nous répondons; que le zèle pour maintenir les Fidèles dans le droit de lire l'Ecriture-sainte, & pour leur représenter vivement le devoir de la lire, devoir si fort recommandé par les Peres, couvre & excuse ce qui pourroit paroître trop fort. Les Peres, comme nous l'avons vû sur les propositions précédentes, ont parlé d'une manière encore plus forte; & l'on ne peut guères

G. v.

excéder quand on parle de la règle générale, & qu'on suppose dans les fidèles les dispositions nécessaires pour profiter d'une lecture si sainte & si utile par elle-même.

Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, une loi générale ne condamne point les exceptions légitimes. La quatrième règle de l'*Index*, qui défend de lire l'Ecriture-sainte, & qui s'observe encore en différens endroits, n'est point une règle proprement, mais une exception, qui dans son origine a eu des fondemens légitimes. On répandoit alors des Versions altérées & suspectes. Il y en avoit peu qui fussent fidèles & exactes. On y joignoit des interprétations qui en corrompoient le sens. L'amour de la nouveauté les faisoient lire sans précaution & sans docilité; & sous prétexte de réforme, chacun se donnoit le droit d'entendre & d'expliquer l'Ecriture-sainte selon ses propres idées, & de s'en servir pour autoriser l'erreur contre la doctrine de l'Eglise & l'analogie de la foi.

Nous ne condamnons pas ces exceptions, que le malheur des tems & la mauvaise disposition des esprits ont

obligé de mettre à la règle. Ce que nous pouvons représenter, c'est que ces tems sont passés. En France, où l'exception a eu lieu, on a remis peu à peu les fidèles dans le droit & dans l'usage de lire l'Ecriture-sainte; & l'on reconnoît par l'expérience, les grands avantages qui leur en reviennent. L'exception est-elle encore nécessaire dans d'autres Eglises? Ne seroit-il point tems de revenir à la règle générale?



LXXXV. PROPOSITION.

Interdire aux Chrétiens la lecture de l'Ecriture-sainte & particulièrement de l'Evangile; c'est interdire l'usage de la lumière aux enfans de la lumière, & leur faire souffrir une espèce d'excommunication.

Nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit des grands avantages que les Fidèles peuvent retirer d'une lecture bien faite de l'Ecriture-sainte, & du tort qu'on leur feroit en les privant, sans de justes causes, de ces divines instructions. En défendant sur ce point, la règle générale.

rale & le droit commun des fidèles, nous avons reconnu la justice des précautions qu'on a prises dans des tems où les Versions étoient suspectes ; & où les esprits portés à la nouveauté, faisoient craindre avec fondement, l'abus d'une lecture si sainte & si utile par elle-même.

A l'égard de la proposition dont il s'agit ici, on peut nous faire deux difficultés qui regardent plutôt la manière de s'exprimer, que le fond de la question.

Premièrement, est-ce interdire l'usage de la lumière aux enfans de la lumière, que d'interdire aux Chrétiens la lecture de l'Ecriture-sainte ? Secondement, est-ce leur faire souffrir une espèce d'excommunication ?

Nous répondons, qu'il n'y a qu'à définir & à bien entendre les termes, pour lever la première difficulté. Les Chrétiens sont les enfans de la lumière. C'est ainsi que S. Paul les appelle : *Vous n'étiez autrefois que ténèbres* (a), dit-il, *mais maintenant vous êtes lumière en notre Seigneur : marchez donc comme des ENFANS DE LUMIERE.* Et dans un autre endroit : *Vous*

(a) Ephes. 5, 8.

Êtes tous des ENFANS DE LUMIERE & des enfans du jour (a). Nous ne sommes point enfans de la nuit ni des ténèbres.

D'un autre côté l'Ecriture-sainte est la lumière qui éclaire nos pas ; la parole de Dieu est comme une lampe qui luit dans la voie où nous marchons: *Lucerna pedibus meis verbum tuum & lumen semitis meis (b)*. « Nous avons, dit » S. Pierre(c), les oracles des Prophètes » dont la certitude est plus affermie , » auxquels vous faites bien de vous arrêter comme à une lampe qui luit » dans un lieu obscur, jusqu'à ce que » le jour commence à vous éclairer , » & que l'étoile du matin luisse dans » vos cœurs ».

S. Ambroise dit, que la parole de Dieu est une lumière qui marche devant nous, de peur que marchant dans les ténèbres, nous ne fassions de faux pas, & que nous ne puissions trouver le chemin du ciel.

On trouve la même chose dans S. Chrysostome, dans S. Augustin & ailleurs. La réunion de ces deux points lève la première difficulté. Les Chré-

(a) 1. Theff. 5, 5.

(b) Psal. 128.

(c) 1. Petr. 2, 19.

tiens sont les enfans de la lumière : or l'Ecriture-sainte est la lumière des Chrétiens : donc interdire aux Chrétiens la lecture de l'Ecriture-sainte, & particulièrement de l'Evangile, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfans de la lumière ; ce qui ne se doit point faire par une défense générale sans des raisons très-justes & très-fortes.

La seconde difficulté regarde une expression que quelques personnes ont trouvée trop dure : *Interdire aux Chrétiens la lecture de l'Ecriture-sainte, c'est leur faire souffrir une espèce d'excommunication.*

Mais si l'excommunication n'est autre chose que la privation totale des biens extérieurs de l'Eglise communs à tous les Fidèles, ne peut-on pas regarder comme une espèce d'excommunication, la privation d'une partie de ces biens ? Or la lecture de l'Ecriture-sainte est une partie des biens les plus précieux communs aux Fidèles, & auxquels tous les Chrétiens ont droit. Les en priver, c'est donc leur faire souffrir une espèce d'excommunication.

Le pieux Auteur de l'Imitation de

Jesus-Christ, compare la parole de Dieu contenue dans les Livres sacrés de l'Ecriture avec la sainte Eucharistie. « Je sens, dit-il (a), que ces deux choses me sont nécessaires en cette vie, & que sans l'une & l'autre, cette vie si pleine de miseres, me seroit insupportable. Car dans la prison de ce corps où je me trouve renfermé, j'ai besoin de deux secours, c'est-à-dire de nourriture & de lumiere. Me voyant aussi foible que je le suis, vous m'avez donné votre sacré corps pour être le pain de mon ame; & vous m'avez accordé votre parole, comme la lampe qui éclaire mes pas. Sans l'une & l'autre, je ne pourrois bien soutenir cette vie, parce que la parole de Dieu est la lumiere de mon ame, & votre sacrement est le pain de vie. On peut dire que ce sont comme deux tables que vous avez placées dans le trésor de votre Eglise. L'une est la table de l'Autel sacré où est le pain véritablement saint, c'est-à-dire, le précieux corps de Jesus-Christ. L'autre est la table

(a) *Lib. 4. cap. 12.*

» de la loi de Dieu, qui renferme
 » la sainte doctrine qui est la règle de
 » notre foi, & qui nous fait pénétrer
 » avec confiance jusques dans l'inté-
 » rieur du voile où est le Saint des
 » Saints.

Comme donc une partie de l'excommunication canonique, consiste dans la privation de la communion au corps & au sang de Jesus - Christ; on peut bien dire que la privation de la communion à la parole de Dieu est une espèce d'excommunication. On voit bien que cela ne s'entend point d'une excommunication canonique, qui seroit un retranchement de l'Eglise.

Au reste nous ne sommes point attachés à ce mot d'*excommunication*. M. le Cardinal de Noailles à qui ce terme avoit paru trop fort & trop dur, l'avoit fait retrancher dans l'édition de 1699, du livre des *Réflexions Morales*.





LXXXVI. PROPOSITION.

R *Avoir au simple peuple cette consolation d'unir sa voix à celle de toute l'Eglise, c'est un usage contraire à la pratique apostolique & au dessein de Dieu.*

Il s'agit ici d'un point de discipline sur lequel il y a différens usages dans les différentes Eglises. En France, les simples fidèles, hommes & femmes, se sont toujours maintenus dans l'usage d'unir leurs voix à celles du Chœur, & de chanter avec le Clergé les Pseaumes & les Cantiques divins, soit dans la célébration des Mysteres sacrés, soit dans le reste de l'Office. C'est une consolation pour eux que de chanter ainsi les louanges de Dieu, que d'entrer dans l'esprit de la priere publique, &, comme le dit S. Paul, d'honorer Dieu d'une même bouche : *Ut uno ore honorificetis Deum*. Lorsque cela se fait avec décence & avec ordre, rien n'est plus édifiant ni plus consolant que ce pieux concert de voix réunies pour faire à Dieu une sainte violence, en lui demandant avec unanimité les mêmes

Dans d'autres Eglises, les Fidèles laissent le chant au Clergé, & prient en silence. L'unanimité y est moins marquée à l'extérieur; on s'y est relâché de l'ancienne pratique qui se conserve dans les Eglises de France. Remontons jusqu'aux tems apostoliques, & voyons quelle a été sur cela la pratique des premiers Chrétiens: *Remplissez-vous du Saint-Esprit (a)*, dit S. Paul aux Ephésiens; & *entretenez-vous les uns avec les autres par des Pseaumes, des Hymnes & des Cantiques spirituels, chantant & psalmodiant du fond de vos cœurs à la gloire du Seigneur.* Et dans l'Epître aux Colossiens: *Que la parole de Jesus-Christ (b)*, dit-il, *habite en vous abondamment, afin qu'elle vous remplisse de sagesse. Instruisez-vous & encouragez-vous les uns les autres par des Pseaumes, de Hymnes & des Cantiques spirituels, chantant de cœur avec édification les louanges de Dieu.* Nous voyons dans les Actes des Apôtres (c), que Paul & Silas étant en prison, y chantoient les louanges de Dieu à haute voix, en sorte

(a) *Ephes. 5, 18 & 19.*(b) *Coloss. 3, 16.*(c) *Act. 16, 25.*

qu'ils étoient entendus des autres prisonniers.

Plin le jeune dans une de ses Lettres à l'Empereur Trajan, rend ce témoignage aux Chrétiens, qu'ils s'assembloient le premier jour de la semaine, & qu'ils chantoient les louanges de Jesus-Christ. Cette pieuse pratique est marquée dans les Constitutions apostoliques. Le chant étoit en usage dans l'Eglise d'Antioche du tems de S. Eustathe, & étoit commun dans les Eglises d'Orient. S. Ambroise l'introduisit dans son Eglise du tems de la persécution de l'Impératrice Justine, pour consoler les Fidèles qui passoient les jours entiers dans l'Eglise, comme S. Augustin le rapporte dans ses Confessions. Les quarante Evêques de l'Assemblée du Clergé de France en 1714, le reconnoissent dans leur Instruction pastorale. *Nous souhaiterions, disent-ils, de faire revivre la ferveur des premiers Chrétiens Nous vous verrions avec joie, mes chers Freres, suivre l'exemple des premiers Fidèles . . . loin de vouloir détruire l'usage dans lequel les laïcs sont d'unir leurs voix à celle du Clergé pour chanter les louanges du Seigneur.*

Nous n'avons garde de blâmer l'usage différent des autres Eglises ; mais qu'on nous permette de reconnoître que l'usage de l'Eglise de France est le plus ancien , le plus édifiant , & le plus conforme à la pratique des premiers Chrétiens dès les tems apostoliques , & qu'il seroit injuste de ravir cette consolation au simple peuple. Nous ne nous arrêtons pas à une objection qu'on a faite là-dessus , en disant qu'on vouloit introduire l'usage de célébrer les Offices divins en langue vulgaire ; c'est une pure vision.



LXXXVII. PROPOSITION.

C'Est une conduite pleine de sagesse, de lumiere & de charité, de donner aux ames le tems de porter avec humilité, & de sentir l'état du péché, de demander l'esprit de pénitence & de contrition, & de commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu, avant que de les reconcilier.

Nous embrassons simplement & sans réserve une proposition si sage, si conforme aux règles , & contre laquelle nous ne voyons pas qu'on puisse for-

mer une objection raisonnable. Quand un pécheur commence à être touché de ses péchés, qu'il désire de retourner à Dieu, & qu'il se soumet aux Ministres de l'Eglise pour en obtenir la rémission, quelle conduite plus sages, plus éclairée, plus remplie de charité peut-on tenir à son égard, que de prendre un tems suffisant pour l'éprouver, pour lui faire sentir le poids de ses péchés, pour s'assurer de sa conversion, pour affermir ses bonnes résolutions ? Au contraire, qu'y a-t-il de plus opposé aux lumières de la Religion, & à la charité des Ministres de l'Eglise, que ces absolutions précipitées, qui donnent aux pécheurs, dont le cœur n'est point converti, une fausse sécurité, suivie de rechutes & de la profanation des Sacramens ?

C'est ce qui dans le siècle passé faisoit gémir les Evêques de l'Assemblée générale du Clergé de France en 1656 & 1657. « Nous avons été, disent-ils dans leur Lettre circulaire à tous les Evêques du Royaume, sensiblement touchés de douleur, voyant la facilité malheureuse de plusieurs Confesseurs à donner l'absolution à

» leurs Pénitens , sous des prétextes
» pieux de les retirer peu à peu du
» péché par cette douceur , & de ne
» les pas porter dans le désespoir , ou
» dans un entier mépris de la Reli-
» gion ». Ce fut pour arrêter le cours
des péchés qui attiroient la colere de
Dieu sur la France , & pour rétablir
dans l'esprit des fidèles les maximes
sacrées de l'Evangile , que cette Af-
semblée fit réimprimer les Instruc-
tions dressées par saint Charles Bor-
romée , & qu'elle les fit envoyer à
tous les Evêques du Royaume , com-
me le meilleur remède qu'ils eussent
alors pour arrêter un désordre si déplo-
rable.

Nous n'avons point d'autre doctrine
sur cela , que celle qui est contenue
dans cette Lettre circulaire des Evê-
ques de France , suivant les maximes
de S. Charles.

Un premier reproche qu'on a fait
là-dessus , c'est , a-t-on dit , que sous
l'apparence de l'ancienne discipline, on
condamne l'usage présent de l'Eglise
sur l'administration du sacrement de
Pénitence.

Ce reproche n'a aucun fondement :
il est même injurieux à l'Eglise. Ces

absolutions précipitées que des Confesseurs accordent sans lumière, sans discernement, sans épreuve, ne sont ni de l'usage ni de l'esprit de l'Eglise. En déclarant, comme elle a fait dans le Concile de Trente, que la pénitence est un batême laborieux, elle condamne par ce seul mot l'abus de ces sortes d'absolutions.

S. Augustin dans un sermon sur la conversion de S. Paul, dit que si un homme qui par la débauche & par la bonne chère s'est attiré une dangereuse maladie, commence à vivre sagement, & à observer une grande abstinence & tout ce qui lui est ordonné par son Médecin, il n'est pas pour cela guéri sur le champ : *Non continuò jam sanus est (a), sed diu observando perveniet ad illam sanitatem, quam minus temperando perdiderat Paulatim fit sanus.*

» Il ne recouvre la santé que peu à peu,
 » & en gardant fort long-tems le régime qui lui est prescrit. Il faut même souvent qu'il souffre des incisions
 » & des opérations douloureuses, pour
 » guérir des maux qu'il a contractés
 » par une vie dissolue.

» Il en est de même, continue S.

(a) Serm. 278. n. 3.

» Augustin , dans la guérison spiri-
 » tuelle. Un pénitent commence à
 » pratiquer les règles de la vie chré-
 » tienne : il n'est pas guéri pour cela ;
 » mais il les observe afin de guérir.
 » Qu'il ne se lasse point de les prati-
 » quer , parce qu'on ne recouvre que
 » lentement la santé qu'on a une fois
 » perdue. Car si on la recouvroit prom-
 » tement , le pécheur se feroit un jeu
 » de se livrer à la mort du péché : *Non*
deficiant faciendo (a) , quia paulatim
recipitur quod semel amissum est. Si enim
citò rediret homo ad pristinam beatitu-
dinem , ludus illi esset peccando cadere in
mortem.

Un second reproche , c'est que la
 règle de conduite qu'on propose ici ,
 est proposée comme une maxime gé-
 nérale , comme une règle universelle
 qui ne laisse rien à la prudence des Con-
 fesseurs ; & selon laquelle il faut tou-
 jours différer l'absolution à toute sorte
 de pécheurs , avant que de les récon-
 cilier.

Nous répondons que les seuls termes
 de la proposition dont il s'agit , suffi-
 sent pour repousser ce reproche , &
 pour en faire voir l'injustice. Le dé-

(a) *Ibid.*

J'ai de l'absolution n'est point ici proposé comme un devoir indispensable, qui n'admette ni exception ni modification. On le propose comme une règle de sagesse & de charité, qui doit être appliquée avec lumière & avec discernement. C'est la règle qu'on doit suivre ordinairement ; mais ces sortes de maximes qui ont la charité pour motif, & dont la sagesse & la prudence chrétienne réglent l'usage & l'application, prennent, pour ainsi dire, la nature de ces vertus, qui se proportionnent aux tems, aux lieux, aux besoins, aux dispositions des hommes. La charité se fait tout à tous. Elle prend toute sorte de formes ; elle emploie tantôt la sévérité, tantôt la douceur, pour gagner tout le monde à Dieu. *Ad alios se inclinat*, dit S. Augustin (a), *ad alios se erigit, aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnium mater*. La sagesse chrétienne discerne les tems, les occasions, les personnes ; elle éclaire la charité sur la forme qu'elle doit prendre en telles & telles circonstances. Une maxime réglée par ces vertus, admet donc des exceptions & des modifications.

(a) De Catechis. rud. c. 15, n. 23.

Une troisième objection qu'on a faite sur cela, est que S. Paul coupable de très-grands péchés, & qui avoit persécuté l'Eglise de Dieu, ne fut en pénitence que trois jours, après lesquels il reçut le batême.

Nous répondons que la pénitence de S. Paul, quoique courte, a été très-rigoureuse. Il avoit perdu la vûe; il ne but ni ne mangea pendant trois jours, & il les passa dans une priere continue. Mais outre que sa conversion n'étoit pas douteuse, l'Eglise a toujours fait une grande différence entre les péchés commis avant le batême, & les rechutes grièves après le batême. Quoique les péchés de S. Paul fussent très-grands, cependant, comme il l'a dit lui-même, il avoit péché par ignorance; & il n'avoit point violé son batême, puisqu'il ne l'avoit point encore reçu. *Combien plus, selon la pensée du même Apôtre (a), est coupable un Chrétien qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura tenu pour une chose vile & profane le sang de l'alliance par lequel il avoit été sanctifié, & qui aura fait outrage à l'esprit de la grace? Aussi les Peres touchés de l'ingratitude infé-*

(a) Hebr. 10, 29.

parable des péchés commis après le batême , ont considéré les Chrétiens pécheurs comme beaucoup plus coupables , au moins comme beaucoup plus inexcusables dans leurs péchés , que ne sont les Infidèles qui ne connoissent point Jesus-Christ ; & c'est par la même raison que l'Eglise a toujours été infiniment plus rigide à l'égard des Chrétiens pécheurs qui demandoient la pénitence , qu'à l'égard des Infidèles qui demandoient le batême.



LXXXVIII. PROPOSITION.

ON ne sait ce que c'est que le péché & la vraie pénitence , quand on veut être rétabli sur le champ dans la possession des biens dont le péché nous a dépouillés , & qu'on ne veut point porter la confusion de cette séparation.

La première réflexion que nous ayons à faire sur cette proposition , c'est qu'elle est de S. Pacien Evêque de Barcelone , dans le même sens & presque dans les mêmes termes. Ce saint Evêque , dans son *Exhortation à la pénitence* , parlant de certains pé-

cheurs qui confessent fort bien leurs péchés, qui paroissent même en vouloir faire pénitence, mais qui négligent les remèdes que l'Eglise leur prescrit, ou qui refusent de s'y assujettir, dit d'eux qu'ils ne savent ni ce que c'est que la pénitence, ni de quelle manière la plaie du péché doit être traitée : *Qui bene ac sapienter vulnera sua (a), pœnitentiæ nomine confuentes, nec quid sit pœnitentia, nec quid vulnerum medicina noverunt.*

Le sens de cette expression n'est pas que ces pénitens dont parle S. Pacien, ne connussent pas le péché par les lumières de l'esprit : ils s'en confessoient fort bien, *bene ac sapienter* ; mais ils ne le connoissoient pas par le cœur : ils n'étoient point assez touchés de l'énormité du péché : ils ne comprenoient pas ce que c'est que d'être ennemis de Dieu, & quel supplice mérite celui qui, comme dit S. Paul, *a violé l'alliance par laquelle il avoit été sanctifié, & a fait outrage à l'esprit de grace.* N'avoir point cette idée du péché, c'est ce qu'on appelle ne savoir ce que c'est que le péché ; & quand on ne le fait pas ainsi,

(a) *Parenti ad pœnit.*

on n'a garde de savoir ce que c'est que faire pénitence.

La premiere difficulté qu'on a formée sur cette proposition & sur la précédente, c'est qu'il semble, a t-on dit, *que le délai de l'absolution est tellement fondé sur la nature du péché en général, & sur la nature de la pénitence, qu'il ne puisse y avoir de vraie pénitence que celle, où la satisfaction au moins commencée précède l'absolution, ni d'absolution véritable que celle qui suit la satisfaction.*

Nous répondons que ce sens qui est outré & contraire à la pratique de l'Eglise, n'est point le vrai sens de ces propositions. On ne prétend point, comme nous l'avons dit, établir sur le délai de l'absolution, une règle universelle qui ne reçoive ni exception ni modification. Ce délai n'est point proposé comme un devoir indispensable de justice & de nécessité; mais comme une règle de sagesse & de charité, qui doit suivre ordinairement, mais non pas invariablement. Il ne nous appartient pas, disoit S. Léon, ni de mettre des bornes à la miséricorde de Dieu, ni de lui en prescrire la mesure & les momens, à lui qui pardonne sans aucun

délai les péchés à quiconque est véritablement converti : *Misericordiæ Dei nec mensuras possumus ponere* (a), *nec tempora definire , apud quem nullas patitur veniæ moras vera conversio , dicente Spiritu Dei per Prophetam : Cum conversus ingemueris , tunc salvus eris.*

Ce que S. Léon disoit alors pour ceux que la nécessité du tems & un péril pressant faisoient recourir à la pénitence , & demander d'être réconciliés sur le champ, l'Eglise trouve bon qu'on le pratique présentement , quand un Confesseur moralement assuré de la conversion sincère de son pénitent , ne trouve en lui aucune raison qui lui rende le délai de l'absolution ou nécessaire ou utile.

Une seconde difficulté , c'est, a-t-on dit, que ces expressions rappellent l'erreur de Pierre d'Osma, condamnée par une Bulle de Sixte IV. qui confirme le jugement d'Alphonse Carillo Archevêque de Toledé , & qui est citée par la Faculté de Théologie de Paris , dans la censure d'un Livre intitulé , *Le pacifique véritable* , dans lequel les mêmes erreurs étoient contenues.

(a) *Epist. 33 , c. 4.*

Nous répondons que cette Bulle & cette censure ne nous regardent pas. Nous ne faisons du délai de l'absolution ni un devoir indispensable, ni une règle si générale, qu'elle n'admette ni exception ni modification. C'est une règle de charité & de sagesse qui admet des exceptions. On doit la suivre ordinairement, comme nous l'avons dit, mais non pas invariablement, ce qui est fort différent des erreurs condamnées dans Pierre d'Osma & dans *Le pacifique véritable*, qui prétendoient que l'absolution étoit toujours invalide & sans effet, à moins que le Pénitent n'eût entièrement accompli la pénitence satisfactoire.

Pierre d'Osma étoit un Espagnol qui vivoit dans le quinzième siècle. L'Auteur du *Pacifique véritable*, étoit Théophile Brachet sieur de la Milletiere Calviniste, à qui Dieu fit la grace de se réunir à l'Eglise Catholique dans le sein de laquelle il est mort. Il avoit écrit contre le livre de la *Fréquente Communion*; ce qui engagea M. Arnauld à publier un Ecrit sous ce titre: *Défense de la vérité catholique, contre les erreurs & les hérésies du Livre du Sieur de la Milletiere*, intitulé:

Le pacifique véritable. Il est bon de rapporter ce que dit M. Arnauld en réfutant ces erreurs , & de quelle manière il s'explique sur le point dont il s'agit.

» Je condamne (a), dit-il , cette
 » erreur en termes formels dans mon
 » Livre de la *Fréquente Communion* ,
 » reconnoissant (ce sont mes propres
 » paroles) qu'il peut y avoir des oc-
 » casions , où selon l'esprit même des
 » saints Peres , on peut absoudre &
 » communier un pécheur sans l'avoir
 » fait passer auparavant par les exer-
 » cices de la pénitence. Ce seroit une
 » grande erreur que de soutenir le
 » contraire , & de condamner géné-
 » ralement , comme fait M. de la Mil-
 » letiere , toutes les absolutions &
 » communions qui précèdent l'accom-
 » plissement de la satisfaction ; & c'est
 » ce qu'on a eu raison de censurer
 » dans un certain *Petrus Oxomensis*.
 » Ce ne seroit pas seulement une pen-
 » sée contraire à la coutume qui est
 » aujourd'hui la plus commune dans
 » l'Eglise , mais encore aux sentimens
 » des anciens Peres , de croire que
 » l'accomplissement de la pénitence

(a) a *Part. cap. 15.*

» avant l'absolution, fût une chose
 » essentielle au Sacrement de la Pénitence. Je n'ai * point parlé de l'accomplissement de la pénitence avant l'absolution, comme une chose essentielle au Sacrement, mais seulement comme d'un ordre plus naturel, plus conforme à l'esprit des saints Peres, & beaucoup plus propre à engager les pécheurs à la pénitence.

Voilà quels sont nos sentimens sur le délai de l'absolution dans le Sacrement de Pénitence.

LXXXIX. PROPOSITION.

LE quatorzième degré de la conversion du pécheur, est qu'étant réconcilié, il a droit d'assister au sacrifice de l'Eglise.

C'a été dans tous les tems de l'Eglise un usage commun, & autorisé par l'exemple que nous en donnent les Peres, que de faire, sur-tout dans des livres de piété, de pieuses applications de certains endroits de l'Ecriture, ju-

* Dans la Lettre à la Reine qui est à la tête du livre de la Tradition.

gés propres à éclaircir & à rendre plus sensibles les vérités de la Religion. C'est ce qu'on a fait dans la proposition dont il s'agit ici , où à l'exemple de S. Ambroise , dans les divers degrés de la pénitence de l'Enfant prodigue jusqu'à sa parfaite réconciliation avec son Pere , & au festin du veau gras qui en fut le sceau , on trouve les différens degrés de l'ancienne pénitence canonique , jusqu'à la réconciliation des pécheurs suivie la sainte Communion.

Cette application de la parabole de l'Enfant prodigue a été faite il y a long-tems par S. Ambroise , qui remarque qu'après qu'on a revêtu l'Enfant prodigue de la robe nuptiale , & qu'on lui a mis l'anneau au doigt , on tue le veau gras ; afin que ce pécheur rétabli dans la participation des saints Mysteres soit rassasié de la chair du Seigneur sanctifiée par la vertu divine , & qu'il en reçoive la grace par le Sacrement.

Nous ne voyons donc rien à reprendre dans la proposition dont il s'agit. Il n'y a rien de plus naturel ni de plus juste , que l'application qu'on y fait de la parabole de l'Enfant prodigue à

la conversion d'un pécheur. C'est certainement ce que Jesus-Christ avoit en vûe, quand il l'a proposée aux publicains & aux pécheurs qui étoient venus pour l'entendre. Et comme dans la parabole, la conversion de l'Enfant prodigue s'opere peu à peu; & que c'est par divers degrés qu'il parvient à la réconciliation parfaite, & à être admis à manger le veau gras à la table de son Pere, on y trouve naturellement, & sans rien forcer, la figure des divers degrés de l'ancienne pénitence canonique, par où les pécheurs parvenus à une réconciliation parfaite, étoient admis à la célébration des saints Mysteres & à la Communion.

La seule difficulté qu'on ait faite là-dessus, c'est que l'Eglise ordonnant aux pécheurs, même avant leur réconciliation, d'assister au sacrifice de la Messe les Dimanches & les Fêtes, ils ont droit d'y assister; qu'ainsi ce qu'il y a à reprendre dans cette proposition, c'est qu'elle ne donne ce droit qu'après la réconciliation.

Nous répondons à cela, qu'encore qu'il n'appartienne pas à des particuliers de rétablir la discipline des an-

ciens Canons, ni toute la solennité de la pénitence des premiers siècles, on a toujours cru qu'il étoit à propos de retracer quelquefois aux fidèles l'image de cette pénitence ancienne dans toute sa sévérité. Rien n'est plus propre à convaincre les pécheurs de la nécessité de satisfaire à la justice de Dieu, & de s'éprouver quelque tems avant que d'être réconciliés, que de leur faire voir par combien de degrés on devoit passer selon les loix de l'Eglise, pour mériter la réconciliation & pour acquérir par-là le droit d'assister au sacrifice.

Il faut remarquer qu'il s'agit ici du droit d'assister au sacrifice, & que ce droit en rigueur & selon les saints Canons, n'appartient point aux pécheurs non encore réconciliés. S'ils y assistent aujourd'hui, c'est une grace & une indulgence de l'Eglise dont elle leur ordonne d'user au moins les Dimanches & les Fêtes, en desirant que la vûe des Mysteres réveille leur religion, & qu'en présence d'un Dieu immolé pour leur salut, ils commencent à gémir des crimes qui ont causé sa mort.

La proposition dont il s'agit ne condamne point cette condescendance &

cette indulgence de l'Eglise. Il n'y est parlé que du droit d'assister au sacrifice; ce droit ne pouvant s'acquérir que par la réconciliation, c'est avec raison qu'en marquant les différens degrés de la conversion du pécheur, par allusion à la parabole de l'Enfant prodigue, on met le droit d'assister au sacrifice immédiatement après la réconciliation.

Cette même proposition a été si bien expliquée par M. de Coislin Evêque de Metz dans un Mandement du 20 Juin 1714, & en même-tems si bien justifiée, que nous ne pouvons nous empêcher d'en rapporter ici un fort bel endroit.

» La rigueur salutaire, dit cet illustre Prélat, dont l'Eglise des premiers siècles usoit envers les grands pécheurs qu'elle tenoit dans les travaux de la pénitence publique, alloit jusqu'à les priver de l'assistance au saint sacrifice de l'Eucharistie pendant plusieurs années; d'où l'on ne sauroit s'empêcher de conclurre, que ces pécheurs n'avoient pas droit d'assister au divin sacrifice: autrement l'Eglise auroit commis une injustice tyrannique de les en dépouiller. S'ils y assistent présentement suivant

» l'usage universellement reçu, ce n'est
» pas en vertu d'aucun droit, mais par
» une pure indulgence de l'Eglise, qui,
» comme une bonne Mere, s'est por-
» tée à moderer la sévérité de sa disci-
» pline : sage condescendance dont
» nous trouvons un beau monument
» dès le quatrième siècle, dans la Let-
» tre du Pape Sirice à Himerius Evê-
» que de Tarragone, qui avoit con-
» sulté ce Pape sur la conduite qu'il de-
» voit tenir à l'égard de certains grands
» pécheurs, qui à cause de leurs re-
» chutes ne pouvoient être admis une
» seconde-fois à la pénitence publique.
» Le saint Pape décide qu'il faut les
» admettre à assister à la célébration
» des Mysteres, **QUOIQU'ILS NE**
» **LE MERITENT PAS**, & par
» conséquent qu'ils n'en aient aucun
» droit ».





XC. PROPOSITION.

*C'*Est l'Eglise qui a l'autorité d'excommunier, pour l'exercer par les premiers Pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le Corps.

Il y a trois choses à considérer dans cette proposition. On y dit premièrement que c'est l'Eglise qui a l'autorité d'excommunier : secondement, qu'elle exerce cette autorité par les premiers Pasteurs : troisièmement, que les premiers Pasteurs ne doivent faire usage de cette autorité que du consentement au moins présumé de tout le corps de l'Eglise.

Premièrement, c'est l'Eglise qui a l'autorité d'excommunier, c'est-à-dire, que Jesus-Christ a donné à l'Eglise le pouvoir des clefs & l'autorité de lier & de délier, avec promesse de ratifier dans le ciel ce qu'elle feroit sur la terre. Mais pour bien entendre ce point, il faut distinguer deux choses fort différentes, la propriété des Clefs, & le ministère des Clefs.

Nous croyons selon l'ancienne doc-

trine de l'Eglise Gallicane, que la propriété des Clefs appartient à l'Eglise; que c'est à l'Eglise, comme le dit S. Augustin, que Jesus-Christ a donné le pouvoir de lier & de délier : *Has igitur claves Christus dedit Ecclesiae suae* (a), *ut quæ solveret in terra, soluta essent in cælo : quæ ligaret in terris, ligata essent in cælo.*

Quant au ministère des Clefs, c'est, à-dire, quant au droit d'exercer au nom de l'Eglise ce pouvoir de lier & de délier, il n'appartient qu'aux seuls Pasteurs, comme nous le dirons sur la seconde partie de la proposition dont il s'agit.

Revenons à la première partie, sur laquelle on peut nous opposer pour première difficulté, que c'est à saint Pierre, & non pas à l'Eglise que Jesus-Christ a donné les Clefs; car c'est à la personne de saint Pierre que Jesus-Christ adressoit la parole lorsqu'il dit : *Tibi dabo claves regni cælorum* (b).

S. Augustin a prévu cette difficulté & l'a résolue. Ce n'est point un seul homme, dit-il, c'est l'unité de l'Eglise

(a) *De dñr. Chrif. l. 1, c. 12.*

(b) *Matth. 16, 19.*

se qui a reçu les Clefs : *Has claves non homo unus* (a) , *sed unitas accepit Ecclesiæ*. Mais pourquoi Jesus-Christ n'adresse-t-il la parole qu'à S. Pierre seul ? C'est que S. Pierre représentoit toute l'Eglise : *Inter Apostolos penè ubique solus Petrus totius Ecclesiæ meruit gestare personam*. C'est , continue S. Augustin , parce qu'en cette occasion S. Pierre seul comme personne mystérieuse , représentoit la personne de l'Eglise. C'est en cette qualité qu'il a mérité d'entendre ces paroles : Je vous donnerai les clefs du Royaume des Cieux. *Propter ipsam personam* (b) , *quam totius Ecclesiæ solus gestabat , audire meruit : Tibi dabo claves regni cælorum*. Car ce n'est pas à lui seul qu'elles ont été données , mais à l'unité de l'Eglise : *Has enim claves non homo unus* (d) , *sed unitas accepit Ecclesiæ*. Rien ne relève tant S. Pierre , & ne fait mieux voir sa prééminence sur les autres Apôtres , que d'avoir porté la figure de l'unité & de l'universalité de l'Eglise , lorsque Jesus-Christ lui a dit : Je vous donne ce que je donne à tous : *Hinc ergo Petri excellentia prædicatur* (e).

(a) Serm. 295 , n. 1.

(c) Ibid.

(b) Ibid.

(d) Ibid.

(e) Ibid.

quia ipsius universitatis & unitatis Ecclesiæ figuram gessit, quando ei dictum est: Tibi trado, quod omnibus traditum est.

S. Augustin dit la même chose dans le Livre *Du combat chrétien*. Ce n'est point sans raison que Jesus-Christ distingue S. Pierre entre les Apôtres, & lui adresse la parole à lui seul, comme représentant seul toute l'Eglise en sa personne : *Non enim sine causa (a) inter omnes Apostolos hujus Ecclesiæ catholicæ personam sustinet Petrus : huic enim Ecclesiæ claves regni cœlorum datæ sunt, cum Petro datæ sunt.*

Et dans ses *Traité*s sur S. Jean :
 » L'Apôtre Pierre (b), dit-il, repré-
 » sentoit l'Eglise à cause de la pri-
 » mauté de son Apostolat; & il étoit
 » en figure comme la personne uni-
 » verselle de l'Eglise. Car quant à sa
 » propriété personnelle, il étoit par
 » sa nature un seul homme: par la
 » grace c'étoit un chrétien: par une
 » grace encore plus singulière, il étoit
 » le premier des Apôtres; mais il étoit
 » toute l'Eglise en image & en repré-
 » sentation, quand il lui fut dit : Je

(a) *De agone Christi.* c. 30, n. 32.

(b) *Traité.* 324, n. 5.

» vous donnerai les clefs du Royaume des
 » cieux ; & tout ce que vous lierez sur la
 » terre , sera lié dans le ciel , & tout ce
 » que vous délierez sur la terre , sera délié
 » dans le ciel.

Et plus bas : « C'est donc cette Egli-
 » se fondée sur Jesus-Christ qui a reçu
 » de lui , en la personne de S. Pierre ,
 » les clefs du Royaume des cieux ,
 » c'est-à-dire le pouvoir de lier & de
 » délier les hommes de leurs péchés :
*Univerſam Petrus (a) ſignificabat Eccle-
 ſiam . . . Eccleſia ergo quæ fundatur in
 Chriſto , claves ab eo regni cœlorum acce-
 pit in Petro , id eſt poteſtatem ligandi ſol-
 vendique peccata.*

» Pierre , dit encore le même Pere,
 » a répondu pour tous (b) ; & il a auffi
 » reçu ce pouvoir avec tous , comme
 » représentant l'unité même ; & la rai-
 » ſon pour laquelle un ſeul l'a reçu
 » pour tous , c'eſt parce que l'unité eſt
 » dans tous , *Ideò unus pro omnibus, quia
 unitas eſt in omnibus.*

Une ſeconde difficulté , c'eſt que ſi
 le pouvoir des clefs a été donné à l'uni-
 té de l'Egliſe représentée par S. Pier-
 re ; & que , comme le dit S. Auguſ-

(a) *Ibid.* n. 5.

(b) *Tract.* in Joan. 228 , n. 4.

tin, l'unité soit dans tous ceux qui composent ce corps unique de l'Eglise, il s'ensuivra que tous ont reçu les Clefs en la personne de S. Pierre, que par conséquent tous ont le pouvoir de lier & de délier, de retenir & de remettre les péchés. Or cette conséquence est absolument fausse, & rappelle l'erreur des Calvinistes condamnée dans le Concile de Trente.

Nous répondons, que la seconde partie de la proposition que nous examinons, résoud entièrement cette difficulté, en réservant aux seuls Pasteurs l'usage & l'exercice du pouvoir des clefs, dont la propriété appartient à l'Eglise. C'est ce que nous devons expliquer ici.

Il y a une grande différence, entre la propriété du pouvoir des clefs, & l'exercice de ce pouvoir. La propriété appartient à l'Eglise; c'est à elle, comme nous venons de le prouver, que les Clefs ont été données en la personne de S. Pierre qui la représentoit. Mais l'exercice de ce pouvoir, c'est-à-dire le ministère, a été donné immédiatement aux Pasteurs, qui seuls peuvent l'exercer au nom de l'Eglise. C'est par cette raison qu'ils sont toujours appel-

lés les Ministres de l'Eglise, que leur fonction ne tient rien de la domination : *Reges gentium dominantur eorum* (a), *vos autem non sic* ; & qu'elle se réduit au ministere, comme le dit saint Bernard dans ses Livres *De la considération*, au Pape Eugene III. *Impositum ministerium* (b), *non dominium datum* *Disce præsidere non tam ad imperitandum, quam ad facitandum quod tempus requirit* *sonans tibi Episcopi nomine non dominium, sed officium sollicitudinem, non dominationem* *Forma apostolica hæc est: dominatio interdicitur, indicitur ministratio.*

Ce ministere est d'institution divine, & appartient aux seuls Pasteurs de droit divin. C'est à eux seuls que Jesus-Christ a confié immédiatement l'exercice des fonctions sacrées ; & c'est par eux seuls que tous les actes de juridiction doivent être exercés, comme le dit saint Cyprien : *Omnis actus Ecclesiæ per Præpositos exercetur.*

L'erreur condamnée dans le Concile de Trente, ne consiste pas à dire

(a) *Lnc. 22. 29.*

(b) *Lib. 2, c. 6.*

que les Clefs ont été données à l'Eglise en propriété : c'est la doctrine des Peres & des anciens Théologiens, conservée religieusement dans l'Eglise de France ; mais à soutenir qu'en vertu des Clefs, tout Fidèle, même laïc, a le pouvoir de remettre les péchés. C'est ainsi que le Concile de Trente condamnant sur ce point l'erreur des Calvinistes, marque précisément en quoi elle consiste : *Si quelqu'un dit (a) que ce ne sont pas les seuls Prêtres, qui sont les Ministres de l'absolution, mais que c'est à tous & à chacun des Fidèles qu'il a été dit : Tout ce que vous lierez sur la terre, sera aussi lié dans le ciel ; & tout ce que vous délierez sur la terre, sera aussi délié dans le ciel ; en sorte qu'en vertu de ces paroles toute personne puisse remettre les péchés. ... qu'il soit anathème.*

Voilà donc en quoi consiste précisément l'erreur condamnée dans le Concile. Or la proposition dont il s'agit ici, exclut formellement & combat expressément cette erreur, en disant que ce pouvoir a été donné à l'Eglise pour l'exercer, non par elle-même, non par les simples fidèles, mais par

(a) Sess. 14, can. 10.

les premiers Pasteurs. La part que les simples fidèles ont à l'exercice de ce pouvoir, se réduit au gémissement de la colombe : *Columba ligat, columba solvit* (a), comme parle S. Augustin. Car ce n'est point par voie d'autorité, mais par voie de prière, de gémissement, d'impétration, que les Fidèles, les Justes & les Saints obtiennent l'efficacité de tout le bien qui se fait dans l'Eglise.

Estius au sujet du pardon que saint Paul accorde à l'incestueux de Corinthe, sur ces paroles, *cui aliquid donastis, & ego*, remarque qu'elles comprennent les simples Fidèles aussi-bien que les Pasteurs ; mais avec cette différence, que les seuls Pasteurs exercent avec autorité le pouvoir de pardonner & d'absoudre ; au lieu que les autres Fidèles conjointement avec les Pasteurs, le font par leur consentement, leurs desirs, leur compassion, & leurs prières : *Præfati id faciunt potestate* (b) *quam promittunt illa verba Christi : Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta & in cælo ; cæteri verò fideles, unà cum Præfatis condonant & solvunt, con-*

(a) Serm. 295. n. 2. & de bapt. cont. Donat. l. 3/3
428, n. 23.

(b) 2. Cor. c. 2.

sensu, desiderio, commiseratione, & precibus ad Deum fufis pro fratre peccatore.

Le pardon accordé par S. Paul à cet incestueux, fut accordé du consentement formel des Fidèles de Corinthe. Mais, & c'est la troisième partie de la proposition dont il s'agit, le consentement formel des simples Fidèles n'est point nécessaire. Les Pasteurs dans l'exercice des actes de leur juridiction, ne sont point obligés de les consulter. Ce seroit une chose impraticable. Le consentement présumé suffit. Les Pasteurs qui seuls ont droit d'exercer le pouvoir des clés, ont toujours le consentement présumé de l'Eglise, & particulièrement de tout le corps des Pasteurs, lorsqu'ils exercent ce pouvoir justement & selon les loix ; car tout ce qui se fait selon les loix reçues & établies dans un Corps, est fait du consentement au moins présumé de tout ce Corps.





XCI. PROPOSITION.

L *A crainte d'une excommunication injuste ne nous doit jamais empêcher de faire notre devoir. On ne sort jamais de l'Eglise, lors même qu'il semble qu'on en soit banni par la méchanceté des hommes, quand on est attaché à Dieu, à Jesus-Christ, & à l'Eglise même par la charité.*

La vérité de cette proposition est si claire & si sensible, qu'il est impossible de s'y refuser. Il faudroit avoir perdu la raison, pour s'imaginer que la menace d'une excommunication *injuste*, puisse être un obstacle légitime à l'accomplissement d'un *devoir juste*. Un *devoir*, c'est ce que l'on doit faire dans les circonstances où l'on se trouve, & qu'on ne peut alors omettre sans péché. Or la crainte d'une excommunication *injuste* ne doit jamais nous faire omettre ce qu'on ne peut omettre sans péché. C'est une suite évidente de cette maxime des Apôtres : *Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes*. Elle ne doit donc jamais nous empêcher de faire notre devoir ; ce qui

ne peut s'entendre qu'ed'un vrai devoir, d'un devoir réel , & qui oblige actuellement; car un faux devoir n'est pas un devoir. Ce point est si clair, qu'il n'a pas besoin de preuve.

Le Pape Innocent III. se fonde sur cette règle dans une de ses Décrétales (a), où consulté sur ce que devoit faire une femme que l'on vouloit contraindre par la crainte de l'excommunication, de rendre le devoir conjugal à celui qui passoit pour son mari , mais qu'elle savoit certainement qui n'étoit pas son mari , à cause d'un empêchement dirimant qu'elle ne pouvoit pas prouver, il décide que cette femme ne peut point en cela obéir au Juge , au préjudice de l'obéissance qu'elle doit à Dieu, & qu'elle doit plutôt souffrir humblement l'excommunication.

On a dit sur cela qu'on peut abuser de cette proposition , se faire une fausse conscience , prendre pour un vrai devoir ce qui n'en auroit que l'apparence, & sur cela violer l'obéissance due aux Supérieurs en méprisant les peines canoniques.

(a) *Cap. Litteras de restitutione spoliatorum.*

• Nous répondons à cela, que nous condamnons ces abus. Mais l'abus qu'on peut faire d'une vérité, n'est jamais une juste raison de la condamner. La maxime des Apôtres : *Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes*, & la Décrétale d'Innocent III, sont susceptibles des mêmes abus. Seroit-ce une raison de les condamner? On peut abuser de tout, même des meilleures choses. Condamnons l'abus, mais respectons la vérité.

Une seconde difficulté, c'est qu'il paroît s'ensuivre de là qu'on ne doit point craindre une excommunication injuste; ce qui est formellement contraire à ce que dit S. Gregoire, que l'excommunication même injuste est toujours à craindre.

Nous répondons qu'on doit craindre une excommunication même injuste, & qu'on en doit être affligé. Mais il y a bien de la différence entre craindre une excommunication injuste, & omettre par cette crainte un devoir réel & juste. On craint l'excommunication injuste comme un mal, comme on craint l'exil, la prison, les maladies, la perte de ses biens, la mort. Mais la crainte de ces maux ne doit

jamais nous empêcher de faire notre devoir. Il en est de même de l'excommunication injuste. On doit la craindre & en être affligé, non-seulement comme d'un mal pour soi-même, mais aussi pour le Supérieur qui porte un jugement dont l'injustice retombe sur lui; mais ces maux quelque réels qu'ils soient, ne peuvent jamais être une raison d'omettre un devoir juste, qui oblige dans le tems même qu'on est menacé d'excommunication si on l'accomplit.

La seconde partie de la proposition est ainsi conçue: *On ne sort jamais de l'Eglise, lors même qu'il semble qu'on en soit banni par la méchanceté des hommes, quand on est attaché à Dieu, à Jesus-Christ, & à l'Eglise même par la charité.*

L'Eglise, selon la doctrine commune & généralement reçue, est un composé de corps & d'ame. Le corps est la société visible des Fidèles unis ensemble par la profession publique d'une même foi, par la communion des prières, par la participation des mêmes Sacremens, par l'attachement & la soumission canonique aux mêmes Pasteurs. L'ame de l'Eglise, ce sont les

vertus intérieures, la foi, l'espérance, la charité, les sentimens de religion. On est donc uni à l'Eglise par deux sortes de liens : les uns intérieurs qui sont ceux de la charité : les autres extérieurs, tels par exemple que la communion des prières, & la participation aux Sacremens.

Les méchans & les pécheurs qui sont excommuniés justement & dans les formes canoniques, perdent ces deux sortes de liens, tant qu'ils persévèrent dans leurs péchés. Ils ne sont unis ni au corps ni à l'ame de l'Eglise. Les liens extérieurs sont rompus par une sentence d'excommunication portée légitimement & dans les formes. Ils n'ont plus droit à la participation des biens extérieurs de l'Eglise. La charité qui est le principal lien intérieur, étant éteinte dans ces pécheurs, ils ne tiennent plus à l'ame de l'Eglise ; & si par un reste de foi ils y demeurent encore attachés, c'est une foi informe, défectueuse, qui ne forme qu'un lien très-imparfait. On les regarde donc comme entièrement séparés de l'Eglise ; séparés du corps par l'excommunication, & de l'ame par le péché.

La difficulté par rapport à la proposition dont il s'agit, ne regarde que les Justes, qui quoique innocens, sont regardés comme coupables & frappés par les Supérieurs de la peine de l'excommunication. Il se peut faire qu'une telle sentence ne soit point injuste de la part des Supérieurs, lorsqu'ayant gardé toutes les formes canoniques, & ayant tout examiné, ils se trouvent forcés par les règles de la justice, de prononcer une sentence d'excommunication contre un homme innocent, qui n'aura pu que protester de son innocence sans pouvoir en donner des preuves. Peut-on dire d'un tel homme qu'il sorte de l'Eglise dont il paroît banni, quand il demeure attaché à Dieu, à Jesus-Christ, à l'Eglise par la charité?

En supposant la sentence d'excommunication prononcée & publiée dans les formes canoniques, & suivant les règles prescrites par l'Eglise, il peut arriver qu'un homme juste & innocent soit retranché de la communion extérieure des Fidèles, & privé de la participation aux biens extérieurs de l'Eglise.

S. Thomas dans le Supplément de

la Somme qui est tiré de ses autres Ouvrages, dit « que si l'excommunication est injuste (a), soit parce que la cause pour laquelle l'excommunication est portée, n'est pas légitime, soit parce qu'on n'y a pas gardé l'ordre prescrit par le droit; alors, si l'erreur qui se trouve dans la sentence est telle qu'elle la rende nulle, elle n'a aucun effet, parce que ce n'est pas une excommunication. Mais si la sentence ne contient point d'erreur qui la rende nulle, alors elle a son effet; & celui qui est excommunié, doit humblement s'y soumettre; & son obéissance lui sera imputée à mérite: mais il doit, ou en demander l'absolution à celui qui l'a excommunié, ou recourir au Juge supérieur. Car s'il méprisoit une telle excommunication, il pécherait mortellement. Or il arrive quelquefois que celui qui excommunie, a une cause légitime de le faire, quoiqu'il n'y en ait point du côté de l'excommunié; comme quand quelqu'un est excommunié pour un crime dont il n'est pas coupable, mais qui est prouvé en justice: alors s'il s'y sou-

(a) Quest. 22, art. 4.

» met humblement , le mérite de son
» humilité compensera la perte qu'il
» souffre par l'excommunication.

Il est donc vrai qu'un tel homme paroît , & est effectivement banni de la société , & privé des biens extérieurs de l'Eglise. Mais un homme innocent sort-il pour cela de cette sainte société , & ne tient-il plus à l'Eglise par aucuns liens, quand de son côté il demeure attaché à Dieu , à Jesus-Christ, à l'Eglise par la charité ?

Nous n'avons garde de le dire. Un tel homme tient toujours à l'Eglise par les liens les plus précieux & les plus saints. Il ne perd , ni la foi , ni l'espérance, ni la charité, ni l'esprit de la Religion, ni la soumission due canoniquement aux Supérieurs légitimes , ni l'amour pour ceux qu'il regarde toujours comme ses freres, quoique extérieurement il soit séparé de leur société. Car intérieurement il n'est pas même séparé de cette société extérieure, ni des biens extérieurs qu'on y trouve. Outre toutes les vertus intérieures qui le tiennent attaché à l'ame de l'Eglise, il conserve toujours & il témoigne extérieurement un desir chrétien & sincere d'être réuni au corps dont il a la douleur d'être retranché.

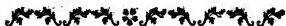
S. Augustin dit sur cela (a) « que les
 » Chrétiens spirituels ou ceux qui s'ef-
 » forcent pieusement de parvenir à cet
 » état , NE SORTENT JAMAIS
 » DE L'EGISE , NON PAS ME-
 » ME LORSQU'ILS PAROIS-
 » SENT EN ESTRE CHASSE'S
 » PAR LA MALICE DES HOM-
 » MES , parce que c'est pour eux une
 » épreuve beaucoup plus grande , que
 » si on les laissoit en paix dans l'Egli-
 » se , pourvu néanmoins qu'ils ne s'é-
 » levent point contre l'Eglise , & que
 » par la racine d'une charité très-for-
 » te, ils demeurent attachés à la pierre
 » immobile de l'unité : *Ibi magis pro-*
bantur quàm si intus permaneant , cùm
adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur ,
sed in solidâ unitatis petrâ fortissimo cari-
tatis robore radicantur..

Ainsi pour nous expliquer nette-
 ment & en peu de mots sur les diffé-
 rentes parties de la proposition dont
 il s'agit , nous reconnoissons I. qu'on
 doit craindre comme un mal une ex-
 communication même injuste : II. que
 cette crainte ne doit jamais nous em-
 pêcher d'accomplir un devoir vrai &
 réel, qui oblige actuellement : III. qu'

(a.) Lib. 1. de bapt. cont. Donat. c. 17 , n. 26.

une sentence d'excommunication portée régulièrement par les Supérieurs légitimes dans les formes canoniques, quoiqu'injuste dans le fond, rompt les liens extérieurs qui attachent au corps de l'Eglise un homme juste & innocent & le prive des biens extérieurs & communs à la société des fidèles: IV. qu'une telle sentence ne peut point rompre les liens intérieurs de la charité & des autres vertus, qui attachent inséparablement à l'ame de l'Eglise un homme innocent: V. que s'il est privé des Sacremens, & du droit de se trouver aux prières communes des fidèles, il n'est point pour cela privé ni de la grace des Sacremens, ni du fruit des prières de l'Eglise: VI. que par conséquent il n'en sort point, quoiqu'il en paroisse banni, tant qu'il ne s'en sépare point, qu'il n'en trouble point la paix, & que par une charité sincère il demeure inviolablement attaché à l'unité.





XCII. PROPOSITION.

C'est imiter S. Paul que de souffrir en paix l'excommunication & l'anathème injuste, plutôt que de trahir la vérité; loin de s'élever contre l'autorité, ou de rompre l'unité.

La vérité de cette proposition comme de la précédente, est si claire & si sensible, que nous ne voyons pas ce qu'on y peut reprendre, ni ce qu'on pourroit y ajouter pour la justifier & pour l'éclaircir. Il est certain qu'on doit souffrir toute sorte de peines, & même celle de l'excommunication & de l'anathème, plutôt que de trahir la vérité. Il est certain que c'est imiter S. Paul, que de souffrir comme lui & dans le même esprit que lui, des traverses & des persécutions pour la cause de la vérité. Il est certain qu'à quelque épreuve qu'on soit exposé, on ne doit jamais ni rompre l'unité de l'Eglise, ni s'élever contre l'autorité légitime des Pasteurs qui la gouvernent, mais qu'on doit la souffrir en paix.

Cette conduite est si conforme à l'es-

prit de l'Evangile , à l'amour qu'on doit avoir pour l'Eglise , au soin de conserver l'unité , au respect que demande une autorité aussi vénérable que celle de Jesus-Christ dont les premiers Pasteurs sont revêtus , qu'il suffit d'exposer ces devoirs pour en faire sentir l'obligation. Ce qu'on y oppose est si foible, qu'il ne seroit pas nécessaire d'y répondre.

On a dit que c'est une pure illusion , que de proposer ici l'exemple de S. Paul qui n'a jamais été excommunié.

Nous répondons premièrement, qu'on ne dit point dans cette proposition que S. Paul ait été excommunié : on propose seulement la conduite & l'exemple de ce saint Apôtre dans tout ce qu'il a souffert , comme un modèle de la douceur & de la charité avec laquelle on doit souffrir tout , jusqu'à l'excommunication même ; pour ne point trahir la vérité.

Mais en second lieu , pourquoi ne pourroit-on point proposer aux Chrétiens pour modèle l'exemple de saint Paul anathématisé par les Juifs , dans le tems que l'autorité de la Synagogue paroissoit encore subsister ? N'a-

Il pas souffert une espèce d'anathême de leur part, lorsqu'ils le traînent hors du Temple de Jérusalem, qu'ils en fermerent les portes sur lui, & qu'ils se mirent à crier qu'on le fit mourir, le regardant comme un sacrilege, un impie, & un profanateur de la sainteté du Temple? Cependant il a toujours été rempli pour les Juifs qu'il regardoit comme ses freres, de cette charité vive qu'il témoigne au commencement du neuvième chapitre de son Epître aux Romains, où il dit qu'il auroit souhaité d'être lui-même anathême pour le salut de ses freres: *Optabam (a) ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt Israëlites.* Sur quoi S. Jérôme parle ainsi de S. Paul: *Pro fratrum salute anathema esse cupit (b), imitari volens Dominum suum, qui & ipse, cum non esset maledictio, pro nobis factus est maledictio.*

On a dit en second lieu qu'on ne devoit pas souffrir en paix une excommunication injuste.

Nous répondons qu'il ne s'agit pas

(a) Rom. 9, 3.

(b) In Zachariam, l. 1. c. 14.

d'une paix qui vienne de paresse , de négligence , d'insensibilité & d'indolence , qui vienne de mépris des censures de l'Eglise & de l'excommunication ; qui porte à ne se mettre pas en peine de se justifier , ni de faire lever une sentence, qui quoique injuste, doit toujours être très-affligeante. Ce seroit une paix fausse & très-condamnable. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit.

On parle d'une paix vraiment chrétienne , qui vienne d'une abondance de charité , d'humilité , de respect , de l'amour de l'unité : & enfin qui étant la seule ressource que l'on ait pour faire un bon usage d'une injuste censure dont on ne peut point se faire relever , fait choisir un humble & pacifique silence , & se contente de répandre devant Dieu sa juste douleur , loin de s'élever contre l'autorité ou de rompre l'unité.

C'est la règle que S. Augustin nous donne dans son Livre *De la vraie Religion* , où il dit que des personnes frappées d'une excommunication injuste , dont ils ne peuvent point prouver l'injustice , & qui sont sans ressource , doivent souffrir patiemment cette ignominie , & qu'ils ne doivent point

se porter à inventer des nouveautés ni à former aucun schisme. Cette conduite, dit-il, est une preuve certaine de la sincérité de leur charité, & de la vérité de leur amour pour Dieu. C'est une excellente instruction qui apprendra aux autres comment Dieu veut être servi. Dieu qui dans le secret, voit le fond de leur cœur, les couronne dans le secret. *Quam contumeliam vel injuriam suam (a), cum patientissimè pro Ecclesiæ pace tulerint; neque ullas novitates, vel schismatis, vel hæresis, moliti fuerint, docebunt homines quam vero affectu & quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit . . . Hos coronat in occulto Pater qui in occulto videt.*



XCIII. PROPOSITION.

Jesus guérit quelquefois les blessures que la présipitation des premiers Pasteurs fait sans son ordre, & rétablit ce qu'ils retranchent par un zèle inconsidéré.

Il est aisé de voir que c'est ici une:

(a) De vera Relig. cap. 6.

allusion à ce qui est rapporté de saint Pierre par les quatre Evangélistes, lorsque par un zèle précipité & condamné par Jesus-Christ, il coupa l'oreille droite de Malchus, que Jesus-Christ guérit aussi-tôt en la touchant. C'est une image naturelle de ce qui arrive quelquefois aux premiers Pasteurs figurés par S. Pierre, lorsque prévenus, ou se laissant aller à un zèle qui n'est pas selon la science, ils affligent par des censures injustes des personnes innocentes, qui reçoivent de Jesus-Christ leur consolation. Ces sortes d'applications sont permises, & autorisées par l'usage des Peres, lorsqu'elles ont une certaine justesse; que l'on y conserve l'analogie de la doctrine de l'Eglise; & que les deux termes de la comparaison vrais, comme ici il est vrai d'un côté que S. Pierre a frappé Malchus à l'oreille, & que Jesus-Christ l'a guéri; & d'un autre côté il est vrai que les premiers Pasteurs, ou par passion, ou par prévention, ou par un zèle précipité, frappent quelquefois de censures injustes, des Ministres innocens que Jesus-Christ soutient & console par sa grace. Il n'est pas nécessaire que la justesse de ces rapports

soit entière, & se trouve dans toutes les circonstances, soit de la figure, soit de la chose figurée : il suffit qu'elle se trouve dans quelque rapport bien marqué sur lequel on insiste.

Nous ne voyons donc rien à reprendre dans cette proposition, qui se réduit à dire, que les premiers Pasteurs & le Pape même, peuvent par des jugemens inconsiderés, faire dans l'Eglise des plaies que Jesus-Christ referme & guérit. Tel fut le zèle précipité du Pape Victor, qui, au sujet de la célébration de la Pâque, sépara, comme le croit Baronius, ou menaça de séparer de sa communion les Evêques d'Asie ; ce qui fit dans l'Eglise une plaie laquelle seroit devenue mortelle, si Jesus-Christ ne l'eût guérie par le moyen de plusieurs saints Evêques qu'il suscita, en leur inspirant un esprit de paix & de charité, & un vif amour de l'unité.

Les Lettres véhémentes que ce Pape publia contre les Eglises d'Asie, auroient été la semence d'un schisme funeste, si Jesus-Christ ne l'avoit étouffé en portant des Evêques plus pacifiques à écrire au Pape Victor des Lettres très vives, par lesquelles, dit Eusebe,

ils l'avertissoient de prendre une conduite plus conforme à la paix (a), à l'unité, & plus convenable à la charité. S. Irenée fut du nombre de ceux qui écrivirent à Victor, en lui représentant qu'il ne falloit pas aisément rompre la communion. C'est ainsi que l'Eglise fut préservée du schisme, en ne donnant pas les mains à ce que ce Pape avoit entrepris & dont il se désista. *Feruntur*, dit S. Jérôme (b), *ejus (Irenæi) & aliæ ad Victorem Episcopum Romanum de quæstione Paschæ Epistolæ, in quibus commonet eum non facile debere unitatem Collegii scindere. Siquidem Victor multos Asiæ & Orientis Episcopos, qui à decimâ quartâ lunâ cum Judæis Pascha celebrabant, damnandos crediderat; in quâ sententiâ ii qui discrepabant ab illis, Victori non dederunt manus.*

(a) L. 3. *Hist.* c. 24.

(b) *Lib. de Scriptor. Eccles.* c. 45.





XCIV. PROPOSITION.

Rien ne donne une plus mauvaise opinion de l'Eglise à ses ennemis, que d'y voir dominer sur la foi des Fidèles, & y entretenir des divisions pour des choses qui ne blessent ni la foi ni les mœurs.

Tout le monde doit convenir que l'esprit de domination est expressément défendu dans l'exercice du Ministère ecclésiastique. Jesus-Christ à l'occasion de la demande ambitieuse des deux enfans de Zébédée, appelle à lui tous ses Apôtres, & leur dit : *Vous savez que les Rois des nations les dominent (a), & que les Grands les traitent avec empire. Il n'en doit pas être de même parmi vous : NON ITA ERIT INTER VOS.* La même défense se trouve répétée dans saint Marc : *Scitis (b) quia hi qui videntur principari gentibus dominantur eis : . . . non ita est autem in vobis.*

Enfin dans la dernière cène les Apôtres ayant disputé entre eux pour savoir lequel devoit être le plus grand, Jesus-Christ la veille de sa mort leur

(a) Matth. 20, 25.

(b) Marc. 10, 42.

remet encore devant les yeux cette importante leçon. « Les Rois des Nations les dominant Qu'il n'en soit pas de même parmi vous ; mais que le plus grand parmi vous devienne comme le moindre : *Reges gentium dominantur eorum vos autem non sic* (a) : *sed qui major est in vobis, fiat sicut minor.*

S. Pierre qui par le choix de Jésus-Christ, a eu la principale autorité dans l'Eglise, recommande aux Pasteurs de ne point dominer sur l'héritage du Seigneur ; mais de donner l'exemple en leurs personnes , & de conduire sans contrainte & avec charité les fidèles dont le soin leur est confié : *Pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes non coacte sed spontaneè secundum Deum . . . neque ut dominantes in cleris, sed formati gregis ex animo.*

S. Paul dans la seconde Epître aux Corinthiens, leur proteste que sa conscience lui rend témoignage de s'être conduit à leur égard, dans la simplicité de son cœur & dans la sincérité de Dieu : *In simplicitate cordis & sinceritate Dei* (c). Et un peu après il

(a) Luc. 22, 25.

(b) 1. Pétr. 5.

(c) 1. Cor. 1, 22.

ne craint point d'employer le serment, & de prendre Dieu à témoin avec une espèce d'imprécation contre lui-même, pour leur persuader qu'il est bien éloigné de vouloir dominer sur leur foi : *Testem Deum invoco in animam meam* (a), *quod parcens vobis non veni ultra Corinthum : non quia dominamur fidei vestræ, sed adjutores sumus gaudii vestri.*

S. Jérôme se plaignoit de l'esprit de domination qu'il remarquoit dans les Supérieurs ecclésiastiques : *Quo vitio, dit-il, atque peccato, nescio quis alienus sit* (b); & c'est, ajoute-t-il, l'ordinaire que les Princes des Eglises oppriment leur peuple par orgueil : *Solent & Principes Ecclesiarum opprimere plebem per superbiam..*

S. Gregoire-le-Grand parlant de quelques Evêques de son tems (c), dit,
 » qu'ils font craindre le grand pouvoir
 » que leur dignité leur donne, . . . que
 » n'ayant point des entrailles de charité,
 » ils affectent de faire connoître
 » qu'ils sont les maîtres, qu'ils ne veulent point reconnoître qu'ils sont Pe-

(a) *Ibid.* 23.

(b) *In Epist. ad Ephes. cap. 3, 27.*

(c) *Hom. 27. in Evang. n. 4,*

» res ; qu'ils changent en une altiere
 » domination, une charge qui est tou-
 » te d'humilité.

Et ailleurs : » Nous n'avons, dit-
 » il (a), que trop souvent connu que
 » la plupart des Supérieurs exigent
 » de ceux qui leur sont soumis, une
 » crainte excessive & contre l'ordre ;
 » & qu'ils veulent être honorés, non
 » en considération du Seigneur, mais
 » en la place du Seigneur. Car en-
 » flés d'orgueil comme ils sont, ils
 » s'élèvent au-dessus de tous ceux qui
 » leur sont soumis, les regardant a-
 » vec mépris ; & loin de les aider &
 » de les soulager par une charitable
 » condescendance, ils les accablent en
 » les traitant avec empire & avec do-
 » mination.

» Rien n'égale la force avec laquelle
 S. Bernard, dans son Livre *De la con-
 sideration*, parle au Pape Eugene III,
 contre l'esprit de domination qu'il re-
 marquait dans quelques Evêques. « Il
 » semble (b), dit-il, qu'au prix d'une
 » lâche servitude, ils ont acheté le
 » droit de dominer : *Et tunc potissi-
 » mum volunt dominari, cum professi*

(a) Lib. 24. *Marah*.

(b) Lib. 4. de *consider.* c. 2, n. 4.

» fuerint servitutem. Vous voyez, dit-
 » il plus bas, comment tout le zèle
 » des Ecclésiastiques le plus ardent,
 » ne tend qu'à faire valoir leur di-
 » gnité. On donne tout à l'honneur,
 » rien ou presque rien à la sainteté.

Et adressant la parole au Pape même, il lui dit qu'il est appelé à servir & non pas à dominer; & que la sollicitude pastorale est son partage, & non pas la domination: *Impositum ministerium* (a), *non dominium datum Dedit sollicitudinem; numquid dominationem?*

Et un peu après: « Afin, dit-il, que
 » vous ne vous imaginiez pas que ce
 » soit un discours d'humilité & non
 » pas de vérité, c'est le Seigneur lui-
 » même qui le dit dans l'Evangile: *Les*
 » *Rois des nations les gouvernent avec*
 » *empire, mais il n'en sera pas de même*
 » *de vous autres.* Après cela voyez si
 » vous osez, ou exercer l'Apostolat
 » en dominant, ou dominer en exer-
 » çant l'Apostolat: *I ergo tu, & tibi*
 » *usurpare aude aut dominans Apostola-*
 » *tum, aut Apostolicus dominatum.* Voi-
 » ci la loi de l'Apostolat: Vous êtes
 » chargé du ministère, mais la domi-

(a) *Ibid. lib. 2, c. 6.*

» nation vous est interdite : *Forma apostolica hæc est : dominatio interdicitur , indicitur ministratio.*

» Quoi donc (a) , fait-il dire au Pape , vous avouez que je suis établi pour gouverner , & vous ne voulez pas que je domine ? Non, dit S. Bernard , cela ne vous est permis en aucune façon L'envie de dominer est le venin le plus mortel , & je le crains pour vous plus que le glaive le plus tranchant, plus même que la mort : *Nullum tibi venenum , nullum gladium plus formido , quam libidinem dominandi.*

Joignez à cela l'avis que le Concile de Trente , *Sess.* 13. dans le Chapitre premier de la réformation, donne aux Evêques. « La première chose , dit le Concile , dont ils doivent être avertis , c'est de se souvenir qu'ils sont Pasteurs & qu'ils doivent se conduire de telle manière envers ceux qui leur sont soumis , qu'ils ne les gouvernent point avec un esprit de domination , mais qu'ils les aiment comme leurs enfans & comme leurs frères.

Mais , dira-t-on , en s'élevant avec

(a) *Ibid.* l. 13 , c. 1.

tant de force contre l'esprit de domination, n'y a-t-il point à craindre qu'on ne donne atteinte à l'autorité légitime des premiers Pasteurs ? Non, car il y a une grande différence entre les règles & l'abus des règles ; entre l'autorité légitime & l'abus de cette autorité, quand on la tourne en domination. Jésus-Christ dans les endroits même où il condamne sévèrement la domination, établit formellement l'autorité. Il ne veut point qu'entre les Apôtres il y en ait aucun qui domine ; mais il veut qu'il y ait un premier, un plus grand, un qui précède les autres *Qui major est in vobis . . . qui præcessor est* (a). Bien loin de condamner la prééminence de quelques-uns sur les autres, il la suppose & l'autorise ; mais il veut que ce Premier dans l'exercice de son autorité, soit comme le dernier, & que le plus grand devienne comme le plus petit : *Qui major est in vobis, fiat sicut minor* (b). Ainsi quoique la domination qui vient de l'orgueil, soit toujours condamnable, l'autorité qui vient de Dieu doit toujours être conservée & respectée.

Mais qu'est-ce que l'esprit de domi-

(a) Luc. 22, 26.

(b) Ibid.

nation ? Nous aimons mieux le faire dire par un autre, que de le dire nous-mêmes. On peut le voir dans un livre intitulé, *La vie des Clercs*, imprimé à Paris avec approbation, où l'Auteur (M. Girard de Villethierri) traite ce point de la domination. Après avoir rapporté ce qu'il y a sur cette matiere de plus considérable dans les Peres :

» Nous nous sommes (a), dit-il, un
 » peu arrêtés sur ce point, parce que
 » nous l'avons cru nécessaire par rap-
 » port à la maniere dont plusieurs se
 » conduisent maintenant dans l'Egli-
 » se. S'ils ont quelque dignité, ils ne
 » pensent qu'à la faire valoir, & à
 » en étendre les droits & l'autorité.
 » Ils s'imaginent que leur grandeur
 » consiste à abaisser & à atterrer tous
 » les autres. Ils prétendent que leur
 » volonté doit être toute la règle de
 » leurs inférieurs, sans qu'il leur soit
 » jamais permis de raisonner ni de rien
 » dire qui soit contraire à leurs idées
 » & à leurs imaginations. Ils exigent
 » d'eux une obéissance aveugle ; &
 » dans tout ce qu'ils font, on voit un
 » air de domination & d'autorité ab-
 » solue.

(a) *Tom. I, cap. 21.*

» On fait bien , continue-t-il , que
 » tous n'agissent pas de la sorte ; &
 » qu'il y en a qui se maintiennent dans
 » une modération chrétienne, qui trai-
 » tent leurs inférieurs avec charité , &
 » qui les considèrent comme leurs fre-
 » res & leurs conservateurs , quoiqu'ils
 » soient élevés au-dessus d'eux , & que
 » l'ordre veuille qu'ils gardent leur
 » rang à l'extérieur ; mais il s'en trou-
 » ve qui abusent de leur autorité , &
 » qui croient n'être grands que pour
 » s'en prévaloir & pour opprimer ceux
 » qui leur sont soumis La vérita-
 » ble raison pourquoi plusieurs Supé-
 » rieurs ecclésiastiques ne sont , ni ho-
 » norés ni respectés par les Clercs &
 » par leurs inférieurs , c'est qu'ils ne
 » les traitent pas comme ils devroient ;
 » & qu'au lieu de leur rendre l'hon-
 » neur dû à leur caractère , ils les do-
 » minent & les méprisent.

Au reste dans la proposition dont il
 s'agit , il n'est point parlé des Evêques
 en particulier. Ce n'est point à eux
 seuls qu'on en peut quelquefois faire
 l'application. Le vice de la domina-
 tion s'étend plus loin. Quoiqu'elle soit
 plus sévèrement & plus expressément
 interdite aux Evêques & aux autres Su-

périeurs ecclésiastiques, parce que c'est particulièrement aux Apôtres dont les Evêques sont successeurs, que Jesus-Christ a donné sur ce point les défenses expresses que nous trouvons dans l'Evangile ; ce seroit se tromper que de s'imaginer qu'il n'y ait que les Pasteurs soit supérieurs, soit subalternes, qui entreprennent de dominer sur la foi des Fidèles. Les Puissances séculières ont donné quelquefois de tristes exemples de la domination qu'ils exerçoient sans y penser, sur la foi des Pasteurs mêmes. Il suffit de se rappeler ce qui se passa au Concile de Rimini, où un nombre prodigieux d'Evêques dominés par la crainte de l'Empereur Constance, & par les menaces d'un Ministre envoyé de sa part, après avoir beaucoup résisté, souscrivirent un formulaire captieux qui seroit devenu très-préjudiciable à la foi, si ces Evêques ne se fussent promptement relevés. Mais l'Empereur lui-même étoit dominé par les artifices de ceux à qui il avoit donné sa confiance. Cela suffit pour faire voir les suites funestes de l'esprit de domination, que Jesus-Christ en établissant dans l'Eglise l'autorité réglée & légitime des Pasteurs, a si sévèrement condamné.



XCV. PROPOSITION.

L Es vérités sont devenues comme une langue étrangere à la plûpart des Chrétiens ; & la maniere de les prêcher est comme un langage inconnu , tant elle est éloignée de la simplicité des Apôtres , & au-dessus de la portée du commun des fidèles. Et on ne fait pas réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles de la vieillesse de l'Eglise , & de la colere de Dieu sur ses enfans.

Ce n'est là qu'une bien petite partie des maux de l'Eglise , qui sont l'objet du gémissement des Saints. Est-il donc défendu de s'en occuper devant Dieu en les déplorant , & de les représenter à ceux qui , ou par leurs prieres comme les simples fidèles , ou par leur autorité comme les Pasteurs , pourroient y remédier ? Les vérités de la Religion sont devenues comme une langue étrangere à la plûpart des Chrétiens , c'est-à-dire , sont ignorées & combattues par les uns , négligées & méprisées par d'autres , affoiblies & obscurcies par plusieurs de ceux qui

devroient les soutenir de toute leur force & dans tout leur éclat. (Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on se plaint de la manière de les prêcher, éloignée de la simplicité des tems apostoliques, & au-dessus de la portée du commun des fidèles. Que peut on reprendre dans des plaintes que la charité forme, & qui viennent d'un tendre amour pour l'Eglise, & du desir de la voir telle qu'elle étoit dans les premiers tems, où les fidèles persévérant dans la doctrine des Apôtres, n'étoient qu'un cœur & qu'une ame * ? *Da nobis, Domine, videre Ecclesiam tuam, sicut erat in diebus antiquis, quando perseverantes in doctrina Apostolorum, Discipuli cor unum erant & anima una.*

Mais trouve-t-on dans la proposition que nous examinons, rien de semblable aux gémissemens de S. Bernard sur l'état déplorable de l'Eglise de son tems, & au portrait qu'il en fait dans un de ses Sermons sur le Cantique des Cantiques ? « Elle est (a), dit-il, toute défigurée par les crimes » qui s'y commettent dans les téné-

* Post-communion de la Messe pour la Fête de saint Barnabé dans le Missel de Paris.

(a) Serm. 33 in Cant. n. 19. & 16.

» bres. Malheur au siècle présent où
 » tout est corrompu par le levain des
 » Pharisiens qui est l'hypocrisie , si
 » toutefois on peut appeller hypo-
 » crisie , une iniquité qui débordant
 » de toutes parts , ne peut être ca-
 » chée. La corruption & la pourri-
 » ture s'étend aujourd'hui dans tout
 » le corps de l'Eglise ; & plus elle s'é-
 » tend , plus elle est désespérée ; &
 » elle est d'autant plus dangereuse ,
 » qu'elle a pénétré plus avant dans l'in-
 » térieur Tous sont amis , & tous
 » sont ennemis : tous sont pour elle ,
 » & tous sont contre elle : tous sont
 » ses domestiques , & tous lui font la
 » guerre ; tous doivent prendre part à
 » ce qui la touche , & tous cherchent
 » leurs propres intérêts. Ils sont les
 » Ministres de Jesus - Christ , & ils
 » servent l'Antechrist. Ce qui a été
 » prédit autrefois , nous le voyons
 » s'accomplir aujourd'hui. Voilà qu'au
 » milieu de la paix , nous sommes
 » abreuvés de l'amertume la plus a-
 » mere ; amere autrefois dans la mort
 » des Martyrs , plus amere encore
 » dans les combats contre les hérési-
 » ques ; mais la plus amere de tou-
 » tes , c'est dans les mœurs de ceux de

» sa maison. Elle ne peut ni les fuir ,
 » ni les chasser : ils se sont trop mul-
 » tipliés : le nombre en est innombra-
 » ble : en un mot , les plaies de l'Eglise
 » sont incurables , parce qu'elles sont
 » intestines : *Intestina & insanabilis est*
plaga Ecclesiæ.

On peut sur ce passage-là de S. Bernard & sur bien d'autres semblables qu'on pourroit rapporter , faire deux réflexions : la première , qu'on peut considérer les maux de l'Eglise , en parler , les déplorer , & en gémir comme ont fait les Saints ; non pour insulter à son affliction , mais pour y prendre part & pour y compatir. On peut voir sur cela le Livre de Bellarmin *De gemitu columbæ* , où il expose l'Eglise à nos yeux comme un objet digne de nos larmes & de nos gémissemens. Dans cet Ouvrage en parcourant tous les états de l'Eglise , il fait voir qu'il n'y en a aucun qui ne soit un objet de gémissement pour la corruption qui y régne , toute semblable à celle qui faisoit gémir S. Cyprien , S. Bernard, & tous les Saints dans leurs siècles.

La seconde réflexion , c'est que la considération des maux de l'Eglise en

nous portant à gémir, ne doit ni altérer notre foi, ni affoiblir la confiance inébranlable que nous devons avoir dans les promesses que Jesus-Christ a faites à l'Eglise. Elle est fondée sur la pierre : elle est indéfectible : les puissances de l'Enfer ne prévaudront point contre elle ; mais dans ce corps mystérieux, les méchans sont mêlés avec les bons, comme les bons & les mauvais poissons se trouvent dans le même filet, comme dans le champ du Pere de famille, l'yvraie se trouve mêlée avec le bon grain. Dans toute cette grande Cité qui est répandue par toute la terre, dit saint Augustin, les justes gémissent & s'affligent en voyant les iniquités qui se commettent au milieu d'eux. Il ne faut donc point chercher un corps de Justes séparé des méchans ; mais il faut gémir avec les Justes au milieu des méchans. *Per totam istam civitatem toto orbe diffusam justigemunt & mœrent (a), ob iniquitates quæ fiunt in medio eorum. Non ergo quærat quis separatos justos, sed cum ipsis potius in malorum temporali commixtione concorditer gemat.* C'est donc dans cet esprit qu'on doit considerer les maux de

(a) Cont. Parmen. l. 3, c. 5, n. 22.

l'Eglise & s'en affliger ; mais sans perdre de vûe les consolations fondées sur les promesses de Jesus-Christ. *Inter persecutiones mundi & consolationes Dei* (a), dit le même Pere , *peregrinando procurrit Ecclesia*.

Mais enfin , dit-on , convient-il de parler du déchet & de la vieillesse de l'Eglise , comme on le fait dans la proposition dont il s'agit ; & de donner une idée de l'Eglise comme si elle étoit déchue , affoiblie , & tendante à sa fin ?

Mais c'est le langage des Peres , & d'un des plus saints & des plus éclairés d'entre les Papes. S. Augustin parlant de l'Eglise de son tems, dit qu'elle étoit parvenue à sa vieillesse : *Pervenit ad senectutem* (b) ; & qu'ayant été attaquée dans sa jeunesse : *Sæpe expugnaverunt me à juventute mea* ; elle est encore attaquée dans sa vieillesse ; mais qu'elle ne doit point craindre de périr : *Jam modo Ecclesiæ senectus expugnatur, sed non timeat*.

S. Gregoire-le-Grand dans une de ses Lettres écrite à Jean Evêque de Constantinople, dit que la vûe de l'état

(a) *De Civ. Dei*, l. 18, c. 51.

(b) *In Psal.* 123, n. 3.

déplorable où étoit l'Eglise le faisoit
gémir , & lui faisoit regretter le repos
de cette retraite d'où on l'avoit arra-
ché pour le mettre sur le Siège de S.
Pierre. « C'est, dit-il , un VIEUX
» VAISSEAU & tout brisé , dont
» on m'a forcé de prendre le gouver-
» nail. Car les flots y entrent de tous
» côtés : il est battu tous les jours de
» violentes tempêtes , & ses plan-
» ches pourries & presque brisées me
» font craindre à tout moment le nau-
» frage.

Et dans une Lettre à S. Léandre
Evêque de Seville : « J'ai, dit-il, plus
» envie de gémir que de parler . . .
» Car en la place où je me trouve ,
» je suis battu des flots de ce mon-
» de , en sorte que je ne puis nulle-
» ment conduire au port ce VIEUX
» VAISSEAU qui se pourrit. Tan-
» tôt les flots viennent fondre dessus
» par le devant ; tantôt venant à s'en-
» fler , ils forment comme des monta-
» gnes d'eau écumante qui le battent
» de tous côtés ; & le bruit des plan-
» ches qui se brisent, nous menace d'un
» prochain naufrage : *Ingemisco , quia
sentio quod negligente me crescit semina
viriolum , & tempestate fortiter obviante ,*

jam jamque putridæ naufragium tabulæ sonant.

Et dans ses Morales sur le livre de Job, expliquant ces paroles où Job regrette le tems de sa jeunesse, *sicut fui in diebus adolescentiæ meæ*, S. Grégoire dit qu'il y aura un tems, & il croyoit même y être arrivé, où l'Eglise affoiblie par une espèce de vieillesse, ne pouvant plus donner à Dieu des enfans par la prédication, regrettera les jours de sa jeunesse où la parole de Dieu la rendoit si féconde : *Tunc ergo, cum in diebus illis Ecclesia (a), quasi quodam senio debilitata, per prædicationem filios parere non valet, reminiscitur fecunditatis antiquæ dicens : Sicut fui in diebus adolescentiæ meæ.*

Les Evêques de France dans l'Assemblée du Clergé de 1656, publiant les règles de S. Charles sur la discipline de la pénitence, pour les opposer aux relâchemens monstrueux des Casuistes, déploroient l'état de l'Eglise, & reconnoissoient en gémissant, que nous étions arrivés à la lie des tems.

Il s'en faut beaucoup que la proposition dont il s'agit, parle aussi forte-

(a) *Moral. in Job. l. 19, c. 12.*

ment du déche: & de la vieillesse de l'Eglise.



XCVI. PROPOSITION.

Dieu permet que toutes les Puissances soient contraires aux Prédicateurs de la vérité, afin que sa victoire ne puisse être attribuée qu'à sa grace.

Il suffit de lire avec attention l'histoire de l'Eglise, pour se convaincre de ce fait, que Dieu a permis dans tous les tems que les Puissances de la terre fussent quelquefois contraires aux Prédicateurs de la vérité, & qu'ils en fussent les persécuteurs; sur quoi rien n'est plus commun dans les Peres, que la réflexion qu'on trouve dans la proposition dont il s'agit, qu'en cela Dieu a voulu faire voir que la victoire de la vérité ne pouvoit être attribuée qu'à la grace.

S. Chrysostome remarque que Dieu pouvoit prendre d'autres moyens que ceux qu'il a choisis, pour répandre dans tout le monde la vérité de l'Evangile, sans que les Apôtres & leurs Disciples fussent exposés à la contradiction des hommes; & que cependant il a jugé

plus expédient de les envoyer comme des brebis au milieu des loups , pour rendre par-là leur Ministère plus éclatant & plus glorieux , & pour faire connoître la force & la vertu de sa grace. C'est pourquoi il dit à S. Paul : Ma grace vous suffit , car ma puissance paroît avec plus d'éclat dans la foiblesse de l'homme. *Et si possim contrarium quoque præstare (a) , & non permittere ut grave aliquid patiamini , nec lupis tanquam oves subjecti sitis , sed efficere ut leonibus terribiliores evadatis ; tamen sic expedit fieri : hoc & vos illustriores faciet , & meam declarabit virtutem. Sic enim postea dixit Paulo : Sufficit tibi gratia mea , nam virtus mea in infirmitate perficitur.*

Nous ne nous arrêtons point aux Puissances payennes, qui pendant plus de trois siècles en répandant le sang des Chrétiens, se sont opposées de toutes leurs forces à la prédication de l'Evangile. Venons aux Princes Chrétiens. Constantin le libérateur & le protecteur de l'Eglise, trompé par les artifices des fauteurs de l'Arianisme, & prêtant trop facilement l'oreille à leurs calomnies contre S. Athanase, a tenu dans un

(a) Homil. 33. in Matth.

Long exil, éloigné de son Siège, le plus ferme & le plus constant défenseur de la divinité de Jesus-Christ. Ce Prince au fond étoit attaché à ce dogme, & à la définition qui en avoit été faite en sa présence au Concile de Nicée. Mais Dieu a permis qu'il fût prévenu, afin qu'on n'attribuât point à la puissance de ce grand Prince, l'affermissement du plus précieux dogme de la Religion Chrétienne.

L'Empereur Constance plus prévenu encore par les Ariens & les Demi-Ariens que son pere le grand Constantin, a toujours persécuté les défenseurs de ce dogme, S. Athanase, S. Hilaire, S. Eusebe de Vercueil, S. Denis de Milan, S. Eusebe de Samosate, le grand Hosius; & il affiblit par ses menaces les Evêques des Conciles de Rimini & de Seleucie.

Combien trouvons-nous d'exemples semblables dans les siècles suivans, où des Princes surpris & trompés, quoique d'ailleurs aimant l'Eglise & attachés à sa doctrine, ont persécuté ceux qui en étoient les plus fermes défenseurs? Combien de la part des Empereurs en a-t-il coûté au Pape S. Martin I, pour conserver dans toute sa pu-

reté le mystere de l'Incarnation, attaqué par le puissant parti des Monothélites soutenu de la faveur de la Cour ? S. Ambroise sous le règne d'un des meilleurs Princes qu'ait eu l'Empire Romain, s'est vu forcé de dire : *Semper de Cæsare servulis Dei invidia commovetur.* Au reste dans les tristes occasions où jamais il n'est permis d'abandonner la défense de la vérité, il n'est point permis non plus de se soulever contre les Puissances légitimes que Dieu a établies. Ce seroit résister, comme dit S. Paul, à l'ordre de Dieu, qui permet quelquefois ces traverses, afin que la victoire de la vérité ne soit attribuée qu'à la puissance de sa grace. On ne dit pas que Dieu le permette toujours ; mais que quand il le permet, c'est pour apprendre aux hommes à ne se point appuyer sur les secours humains, & à ne se point glorifier de ce que Dieu fait par eux pour la défense de la vérité ; mais à en rendre gloire à Dieu seul & à la puissance de sa grace.



XCVII. PROPOSITION.

IL n'arrive que trop souvent que les membres le plus saintement & le plus étroitement unis à l'Eglise, soient regardés & traités comme indignes d'y être, ou comme en étant déjà séparés. Mais le juste vit de la foi de Dieu, & non pas de l'opinion des hommes.

Il ne s'agit dans cette proposition, comme dans la précédente, que d'une question de fait, qui ne peut être décidée ni par raisonnement ni par autorité; mais qui doit l'être par la notoriété, & par le témoignage des Peres qui ont vécu dans les siècles précédens. La réflexion qu'on trouve ici est de S. Augustin, qui parle ainsi dans le Livre *De la vraie Religion* (a): « La providence divine permet souvent que les gens de bien mêmes soient chassés de la communion de l'Eglise, par des séditions & des tumultes que des hommes charnels excitent contre eux. Alors si ces personnes souffrent patiemment cette ignominie & cette injustice; & qu'ils ne se portent à in-

(a) Cap. 6, n. 11.

» troduire aucune nouveauté ni à for-
 » mer un schisme , ils montreront aux
 » autres par leur exemple, combien on
 » doit servir Dieu avec une affection
 » véritable & une charité sincere. Et
 » le Pere céleste qui voit le secret
 » des cœurs , couronne en secret l'in-
 » nocence de ces Justes. Ces exem-
 » ples paroissent rares ; mais il y en a
 » pourtant & plus qu'on ne sauroit
 » croire.

Et dans le premier Livre *Du Batême*
 contre les Donatistes. (a) ; « Les Spi-
 » rituels, dit-il , & ceux qui par une
 » sainte affection tâchent de le deve-
 » nir , ne sortent jamais de l'Eglise ;
 » lors même qu'ils semblent en être
 » bannis par la méchanceté des hom-
 » mes. Cette épreuve les purifie plus
 » que s'ils y étoient demeurés en paix ;
 » & continuant à ne se point élever
 » contre l'Eglise , la force invincible
 » de leur charité les affermit de plus
 » en plus sur la pierre solide de l'u-
 » nité.

Le Pere Mathias Hausseur Recol-
 let de Liège , fait sur ces passages ,
 des réflexions très-judicieuses dans un
 sommaire qu'il a fait de la doctrine

(a) Cap. 17 , n. 26.

de saint Augustin. Comme on ne trouve pas communément cet Ouvrage , je transcrirai ici l'endroit où il traite ce point.

» I. De tous ces Passages , dit le
» Pere Hauseur , nous pouvons con-
» clurre que par *les gens de bien* dont
» saint Augustin parle au Livre *De*
» *la vraie Religion* , il n'entend pas des
» personnes qui vivent seulement mo-
» ralement bien , ou qui aient quelque
» erreur matérielle ; mais des Chrétiens
» très-catholiques , très-bons , très-or-
» thodoxes & très-sages.

» II. Quand il dit qu'ils *sont chassés* ,
» ce n'est pas seulement de leurs char-
» ges ; mais c'est même de l'Eglise par
» l'excommunication. Car alors la
» calomnie dont ils sont accablés , ne
» leur impute pas seulement des cri-
» mes touchant leurs mœurs , mais
» elle les accuse même de soutenir
» avec opiniâtreté des dogmes & des
» opinions contraires à la foi chré-
» tienne ; & il marque assez qu'ils
» sont chassés pour toujours de la
» communion de l'Eglise ; au lieu
» qu'on n'en séparoit que pour un
» tems ceux qu'on obligeoit à faire pé-
» nitence.

» III. Par cette expression qu'ils
» sont chassés de l'Eglise par des sédi-
» tions & des tumultes que des person-
» nes charnelles excitent contre eux , on
» ne doit pas seulement entendre une
» pure violence par voie de fait ,
» mais quelque sorte de jugement &
» de sentence rendue par animosité ,
» par envie , sur de fausses informa-
» tions. Car sans cela il n'y auroit aucu-
» ne occasion d'être tenté de se retirer
» de l'Eglise.

» IV. Il faut que ce soit un juge-
» ment suprême & dernier , parce que
» S. Augustin supposant que la disgrá-
» ce de ces Catholiques est sans remé-
» de , suppose par conséquent qu'ils
» n'ont pas celui de l'appel.

» V. Par des gens charnels , on ne
» doit pas entendre des personnes sujet-
» tes à des vices grossiers & infâmes ,
» mais des personnes coleres , envieu-
» ses , remplies d'animosité , comme
» celles dont parle S. Paul dans son
» Epître aux Galates. c. 5.

» Et de-là il paroît que selon la pen-
» sée de S. Augustin il peut arriver ,
» que des personnes très-vertueuses
» & très-sages soient excommuniées
» comme coupables d'erreur & d'opi-

» niâtré par ceux qui préfont à l'E-
 » glife , & qui n'auront pas été bien
 » informés de leurs fentimens ; mais
 » qui au contraire auront été prévenus
 » & trompés par des hommes conten-
 » tieux & féditieux , qui ont d'ordinai-
 » re plus d'empreflement & d'ardeur ,
 » & même plus de l'adrefle & de la
 » prudence du fiécle pour arriver à leur
 » but & pour nuire à ceux qu'ils haïf-
 » fent , que les innocens n'en ont pour
 » fe défendre.

» C'eft ainfi que S. Hilaire & S.
 » Athanafe ont été traités par les A-
 » riens , auffi-bien que Cecilien par
 » les Donatiftes. Mais il y a toute-
 » fois cette différence , que ces Saints
 » avoient un refuge qui étoit le Sié-
 » ge Apoftolique , au lieu que dans
 » l'efpèce de S. Auguftin , tout refu-
 » ge manque , & il ne refté aucun re-
 » mède au mal que l'on fouffre. C'eft
 » alors que les perfonnes injuftement
 » perfécutées ont befoin du confeil
 » que S. Auguftin leur donne , & dont
 » il auroit ufé lui-même , s'il eût fuc-
 » combé à une calomnie dont il fut
 » chargé par fes ennemis & absous par
 » un Concile d'Evêques , comme il le
 » témoigne au Livre 3. contre Petilien.

Le Pape Innocent III, répondant à un Abbé de S. André, commence sa réponse par établir ce principe (a).
 » Nous répondons, dit-il, que le jugement de Dieu est toujours appuyé
 » sur la vérité même, qui ne peut ni
 » tromper ni être trompée ; au lieu
 » que le jugement de l'Eglise suit quelquefois une opinion ; & par cette
 » raison il lui arrive souvent de tromper & d'être trompée. C'est pour-
 » quoi il arrive quelquefois que celui
 » qui est lié devant Dieu, est sans lien
 » au regard de l'Eglise ; & qu'au contraire celui qui n'est point lié devant
 » Dieu, est lié par une sentence de l'Eglise.

Guillaume Evêque de Paris (b), dit qu'il peut arriver que les Saints & les Justes soient excommuniés justement quant à l'ordre judiciaire, quoiqu'au fond l'excommunication soit injuste. Ils doivent alors, dit-il, la souffrir avec humilité, avec patience, persuadés que l'exercice de ces vertus leur sera plus avantageux dans ces circonstances, que s'ils jouissoient en paix de la participation extérieure des

(a) *Cap. A nobis est extra de sentent. excommun.*

(b) *De Sacram. Ordinis, c. 12.*

Sacremens. Cette oppression ne sert qu'à les relever davantage, & à attirer sur eux les graces de Dieu avec plus d'abondance.

Nous ne voyons point de différence entre ces maximes & la proposition dont il s'agit ici.



XCVIII. PROPOSITION.

L'Etat d'être persécuté & de souffrir comme un hérétique, un méchant, un impie, est ordinairement la dernière épreuve & la plus méritoire, comme celle qui donne plus de conformité avec Jesus-Christ.

Il s'agit ici d'un homme innocent injustement accusé des plus grands crimes, comme de l'hérésie, de l'impiété, de la corruption des mœurs, & condamné sans avoir d'autre ressource sur la terre que le témoignage de sa conscience. Il ne s'agit pas de ceux qui seroient ainsi traités par des impies, par des hérétiques, par des infidèles. C'a été le sort de bien des Martyrs, pour qui c'étoit moins une épreuve affligeante qu'une consolation sensible, que d'être ainsi persécutés pour

Jesus-Christ par ceux qui ne le connoissoient pas. Mais on parle de ceux qui, quoique innocens, soient ainsi traités par leurs Pasteurs légitimes dont ils reconnoissent & respectent l'autorité. Peut-on douter que ce ne soit là la dernière, c'est-à-dire la plus dure, la plus sensible, & la plus affligeante de toutes les épreuves par où les Saints puissent passer ?

Le martyre est le plus grand témoignage qu'un homme puisse donner de son amour pour Dieu : *Majorem hanc dilectionem nemo habet ut animam suam ponat* (a). Mais les Martyrs ont la consolation du témoignage que les fidèles leur rendent. Ici un innocent chassé entièrement de l'Eglise, n'a plus aucune ressource extérieure ni aucune consolation.

C'est ce qui a donné lieu à Guillaume Evêque de Paris, déjà cité un peu plus haut, de dire « qu'il y a beaucoup » de personnes à qui l'excommunication est quelque chose de plus horrible & de plus insupportable que le » martyre ; & que par cette raison il » peut arriver qu'un homme de bien » qui étant injustement excommunié,

(a) *Joan. 15.*

ressent

» ressent vivement la privation exté-
 » rieure des Sacremens comme la plus
 » terrible des peines, & la souffre avec
 » paix & humilité, tire plus d'avan-
 » tage & acquiert plus de mérites de
 » la seule communion & participation
 » intérieure des Sacremens dont la cha-
 » rité lui conserve la possession, qu'il
 » n'en tireroit, s'il jouissoit en paix de
 » la communion extérieure de l'Eglise
 » & de la participation visible des Sa-
 » cremens.

La proposition ajoute que cette der-
 niere épreuve est la plus méritoire, &
 celle qui donne plus de conformité à Je-
 sus-Christ. C'est une réflexion solide,
 qui doit consoler & soutenir ceux qui
 seroient exposés à une pareille épreuve.
 S. Augustin nous apprend que c'est
 pour notre consolation, que Jesus-
 Christ a voulu souffrir toutes les inju-
 res dont les Juifs l'ont chargé, même
 par rapport à la religion & à la gloi-
 re de Dieu. *Quare omnia ista pati vo-*
luit, nisi ut consoletur patientes (a) ?
 Les Juifs voulurent lapider Jesus-
 Christ comme un impie qui blasphé-
 moit contre Dieu : *De bono opere non*

(a) In Psal. 91, n. 8.

lapidamus te, sed de blasphemiâ (a); comme un faux Prophète qui se servoit du démon pour contrefaire des miracles : *In principe Dæmoniorum ejicit Dæmonia* (b). C'est sur sa doctrine qu'il a été jugé digne de mort, & que pendant sa vie il a été traité comme un séducteur. Il l'a voulu, dit S. Augustin, pour la consolation de ses serviteurs qui seroient exposés à de pareils traitemens : *Hoc appellabatur nomine Dominus Jesus Christus ad solatium servorum suorum* (c), *quando dicuntur seductores.*

Comme tout ce qui s'est passé dans le Chef durant sa vie mortelle, se doit accomplir dans son corps mystique ; & que pour faire honorer & imiter ses divers mystères & ses différentes souffrances, il les a comme partagées entre ses différens membres, un homme innocent qui est calomnié dans sa foi & dans sa religion, ne se peut-il pas regarder comme choisi de Dieu, pour accomplir en lui-même cette partie des souffrances & des humiliations du Sauveur.

(a) *Joan. 10. 33.*(b) *Luc. 11. 19.*(c) *In Ps. 63. n. 15.*

du monde ? C'est en quoi saint Paul mettoit sa joie , lorsqu'il souffroit toute sorte de peines & de tribulations. *Je me réjouis (a) , dit-il , maintenant de ce que je souffre pour vous , en accomplissant dans ma chair ce qui reste à souffrir à Jesus-Christ pour son corps qui est l'Eglise.*

Mais dans un état si pénible , il faut encore beaucoup s'humilier , beaucoup prier , beaucoup craindre , en considérant que ce n'est pas la souffrance qui fait le mérite , si elle n'est jointe à la justice de la cause pour laquelle on souffre. On doit craindre la prévention & l'entêtement ; mais on doit craindre aussi la pusillanimité & le découragement. Heureux ceux qui suivant de vraies lumieres , perséverent dans la justice jusqu'à la fin !

(a) Coloss. 1 , 24.



 XCIX. PROPOSITION.

L'Entêtement , la prévention , l'obstination à ne vouloir ni rien examiner , ni reconnoître qu'on s'est trompé , changent tous les jours en odeur de mort ce que Dieu a mis dans son Eglise pour y être une odeur de vie ; comme les bons livres , les instructions salutaires , les bons exemples , &c.

Cette proposition est très-vraie , & trouve souvent son application. L'entêtement , la prévention , l'obstination à ne rien examiner & à ne jamais reconnoître qu'on s'est trompé , empêchent beaucoup de bien , & causent bien des maux dans le gouvernement des hommes , soit spirituel , soit temporel. Il s'agit particulièrement ici du gouvernement de l'Eglise , où les passions des hommes changent souvent en odeur de mort , ce que Dieu a mis dans son Eglise pour y être une odeur de vie. Cette expression est une allusion à ce que dit S. Paul de lui-même : *Nous sommes devant Dieu (a) la bonne odeur*

(a) 2. Cor. 15 & 16.

de Jesus-Christ, soit à l'égard de ceux qui se sauvent, soit à l'égard de ceux qui se perdent : aux uns une odeur de mort qui les fait mourir, & aux autres une odeur de vie.

La vérité de la proposition dont il s'agit, se découvre clairement dans l'application que saint Paul en fait au ministère dont Jesus-Christ l'avoit chargé, & aux passions de ceux qui n'en vouloient point profiter, ou qui même le traversoient. Le ministère de ce saint Apôtre, qui étoit d'annoncer Jesus-Christ, étoit certainement en soi un ministère de bonne odeur, un ministère de sanctification & d'odeur de vie pour ceux qui ont été sauvés par ce moyen : *Christi bonus odor sumus Deo iis qui salvi sunt*. Mais ce même ministère étoit changé en odeur de mort pour ceux qui périssoient : *In iis qui pereunt odor mortis in mortem* ; & cela, non par la nature du ministère, mais par l'entêtement, la prévention, l'obstination, soit des Gentils qui regardoient le mystère de la croix prêché par S. Paul, comme une folie ; soit des Juifs qui le regardoient comme un scandale. Voilà de quelle maniere dès le commence-

ment de la prédication de l'Evangile , les passions ont souvent changé en odeur de mort , ce que Dieu avoit mis dans son Eglise pour y être une odeur de vie.

Il suffit de parcourir toute l'histoire ecclésiastique , pour reconnoître en combien de circonstances la prévention , l'entêtement , les passions des hommes ont causé des maux infinis , & empêché qu'on ne recueillît les fruits qu'on avoit sujet d'attendre des travaux & du ministère des gens de bien. M. Bossuet Evêque de Meaux, dès l'entrée de son *Histoire des variations*, remarque que les Peres du Concile de Basle avoient pris des mesures très-justes & très-sages , pour réformer un grand nombre d'abus : il ajoute , que si leurs bonnes intentions n'eussent point été traversées , on a tout lieu de croire que les hérésies qui dans la suite sous prétexte de réforme, ont séparé de l'Eglise des peuples entiers , ou ne seroient pas nées ou n'auroient fait aucun progrès ; mais les préventions contre ce Concile ayant fait chercher les moyens de le dissoudre, en tenant une autre Assemblée à Florence, les bonnes intentions du Concile de Basle furent traversées ;

la réformation ne se fit point ; les abus continuerent, s'accrurent, & donnerent lieu à Luther, soutenu par plusieurs Princes d'Allemagne, après avoir d'abord attaqué des abus, de combattre aussi les dogmes & l'autorité de l'Eglise.

Ce n'est pas ici le lieu de nous étendre sur ce point. La vérité de la proposition dont il s'agit, se fait sentir par de simples réflexions sur les funestes effets que l'entêtement, la prévention, l'obstination & les autres passions des hommes ont causé dans l'Eglise. Mais il faut être bien réservé dans l'application de cette vérité, qui pour être faite d'une manière équitable, demande beaucoup de prudence & de discernement. Car on ne doit point facilement juger ni condamner personne, sur-tout les Supérieurs ; & on doit toujours craindre pour soi-même la prévention & l'entêtement, lorsqu'on croit voir ces défauts dans les autres.





C. PROPOSITION.

C'Est un tems bien déplorable que celui où l'on croit honorer Dieu, en persécutant la vérité & ses disciples. Ce tems est venu Estre regardé & traité par ceux qui sont les Ministres de la Religion comme un impie, indigne de tout commerce avec Dieu, comme un membre pourri capable de tout corrompre dans la société des Saints ; c'est pour les personnes pieuses une mort plus terrible que celle du corps. En vain on se flatte de la pureté de ses intentions & d'un zèle de religion en poursuivant des gens de bien à feu & à sang, si on est aveuglé par sa propre passion ; ou emporté par celle des autres, faute de vouloir rien examiner. On croit souvent sacrifier à Dieu un impie, & on sacrifie au Diable un serviteur de Dieu.

Cette proposition est vraie dans toutes les parties. Nous ne croyons pas que personne en conteste la vérité. C'est l'accomplissement de la parole de Jesus-Christ, & de la prédiction qu'il a faite des persécutions auxquelles ses Apôtres après sa mort, & ses ser-

viteurs jusqu'à la fin du monde, devoient être exposés. *Le tems va venir*, leur dit-il (a), où quiconque vous fera mourir, croira faire un sacrifice à Dieu. Ce n'est pas seulement le tems de la prédication de l'Evangile, qui alloit commencer d'être annoncé par les Apôtres & par les Disciples de Jesus-Christ : c'est le tems pris dans toute son étendue, c'est l'heure du monde, c'est un tems qui ne finira qu'à la consommation des siècles.

En parlant de l'état de l'Eglise sur la terre, c'est un principe répété souvent dans S. Augustin, qu'en quelque maniere que ce soit, l'Eglise est toujours persécutée : *Persecutio nunquam cessat Ecclesie* (b). A présent même, dit-il, que l'Eglise semble être en paix, & qu'elle n'est plus persécutée en la maniere qu'elle l'étoit au tems des Martyrs (c), elle ne manque pas de persécutions, parce que cette parole de S. Paul est véritable : *Tous ceux qui veulent vivre avec piété en Jesus-Christ, souffriront persécution* (d).

Ismaël ne cesse point de persécuter Isaac ; il le persécute encore aujour-

(a) Joan. 16.

(b) In Psal. 39, n. 11

(c) In Psal. 54, n. 8.

(d) 2 Tim. 3, 12.

d'hui, dit le même Apôtre, & la persécution ne finira qu'avec le monde : *Nous sommes, mes Freres (a), les enfans de la promesse ainsi qu'Isaac ; & comme alors celui qui étoit né selon la chair persécutoit celui qui étoit né selon l'esprit, il en arrive de même encore aujourd'hui.*

Ceux qui ne sont point touchés des maux de l'Eglise, qui s'imaginent qu'elle est en paix, & qui ne voient aucune persécution, doivent craindre, ou d'être indignes d'y avoir part, quoiqu'il n'y ait point d'autre voie pour entrer dans la gloire, ou d'en être eux-mêmes les auteurs. « Le peuple de Dieu (b), » dit S. Augustin, est maintenant dans » l'affliction ; il est pressé de maux, & » il gémit dans l'oppression d'un grand » nombre de tentations, de scandales, » de persécutions & d'extrémités. Ce- » lui qui n'a pas soin d'avancer dans » la vertu, ne sent point ces maux qui » déchirent maintenant l'Eglise, parce » qu'il croit que tout est en paix ; mais » qu'il avance dans la piété, il verra » quels sont les maux qui l'environnent. » Il sembleroit, dit S. Bernard (c), » que le tems de la persécution a cessé ;

(a) Gal. 4, 28. (b) Serm. 2 in Ps. 29, v. 8.

(c) Serm. 1. de Sanctis. n. 3.

» mais l'expérience nous a fait bien
 » voir que jamais la persécution ne
 » manque, ni aux Chrétiens ni à Jesus-
 » Christ; &, ce qui est de plus terrible,
 » ce sont maintenant ceux qui portent
 » son nom & qui s'appellent Chrétiens,
 » qui le persécutent.

En rappelant ici ce que nous avons dit sur les propositions précédentes & particulièrement sur la XCV. il est aisé de se convaincre que la proposition dont il s'agit, est en soi-même exactement vraie, & que les vérités qui y sont montrées, sont si communes & si générales, qu'il n'y a aucun siècle de l'Eglise où l'on n'ait pu dire la même chose, & où les mêmes vérités n'aient été proposées aux fidèles avec encore plus de force & de liberté.

Qu'y a-t-il là qui n'ait pu se dire, & qui n'ait été dit effectivement d'une manière bien plus forte, du tems de S. Athanase & de S. Hilaire? On peut voir l'apologie de ce dernier à l'Empereur Constance. Qu'y a-t-il que saint Basile n'ait répété souvent dans ses Lettres & dans ses autres Ouvrages, en gémissant sur le triste état des Eglises d'Orient, & sur la division de l'Eglise d'Antioche, causée en partie & entre-

tenue, comme le croyoit ce saint Evêque, par les préventions des Evêques d'Occident, & sur-tout de l'Evêque de Rome? Qu'y a-t-il qu'on n'ait pu dire du tems de S. Chrysostome si cruellement persécuté; & du tems du Concile d'Ephèse, où S. Cyrille d'Alexandrie & Memnon Evêque d'Ephèse, furent pendant un tems si maltraités par les ordres d'un Empereur catholique injustement prévenu?

Et pour venir à des siècles plus récents, y a-t-il rien ici qui approche de la liberté, du courage, de la force de S. Bernard, soit qu'il s'élève contre le luxe des Prélats de son tems, *in quibus*, dit-il (a), *vestium cultus plurimus, virtutum autem nullus aut exiguus*; soit que considérant leur entrée aux dignités ecclésiastiques sans vocation, il les traite de larrons & de voleurs, qui ravagent la vigne du Seigneur; soit que déplorant leur ambition & l'usurpation qu'ils font du Sacerdoce de Jesus-Christ, il les traite de Tyrans endurcis; soit que gémissant sur leur avarice insatiable, il dise d'eux que
 » dans la fournaise d'avarice ils fabri-
 » quent les opprobres, les crachats, les

(a) *Tract. de morib. & offic. Episcop. c. 2. n. 4.*

» fouets , les clouds , la lance , la croix
 » & la mort de Jesus-Christ ; & que
 » semblables à Judas , ils vendent Jesus-
 » Christ & l'Eglise , & songent plutôt
 » à vuidier la bourse , qu'à extirper les
 » vices de ceux qui leur sont soumis.

Ces exemples & bien d'autres semblables , répondent à la difficulté qu'on a faite en disant qu'on ne doit point parler des défauts des Evêques & des Supérieurs ecclésiastiques , avec cette liberté & cette force qui se trouve dans la proposition dont il s'agit , & dans quelques-unes des précédentes. Car ces exemples font voir qu'il est permis , & qu'il est utile quelquefois d'attaquer des abus réels & certains , pourvu que sans désigner personne en particulier , & sans entrer dans aucun détail personnel , on propose seulement en général les vérités qui peuvent servir de barrière à ces désordres.





CI. PROPOSITION.

Rien n'est plus contraire à l'esprit de Dieu & à la doctrine de Jesus-Christ que de rendre communs les sermens ; parce que c'est multiplier les occasions de parjures, dresser des pièges aux foibles & aux ignorans , & faire quelquefois servir le nom & la vérité de Dieu aux desseins des méchans.

Nous n'avons garde de condamner absolument & en eux-mêmes , les sermens dans lesquels on emploie le nom de Dieu , & on le prend à témoin d'une vérité qu'il est important de confirmer. Dieu n'ayant personne au-dessus de lui par qui il pût jurer , a juré par lui-même pour confirmer les promesses faites à Abraham & à sa postérité : *Abrahæ namque promittens Deus (a) , quoniam neminem habuit per quem uraret majorem , juravit per semetipsum.* C'est par un serment que le Sacerdote selon l'ordre de Melchisedech est promis & assuré à Jesus-Christ (b). On voit dans l'Evangile , que Jesus-

(a) Hebr. 6 , 13.

(b) Ibid. 7 , 17 & 21.

Christ a juré, comme le remarque S. Augustin. L'Apôtre S. Paul jure & prend Dieu à témoin que c'est pour épargner les Corinthiens (a), qu'il n'est point venu à Corinthe où il avoit eu dessein de venir. Nous voyons que les Saints ont quelquefois employé le serment, comme S. Augustin le fit dans une affaire importante pour arrêter le soulèvement de son peuple à l'occasion de Pinien.

Mais d'un autre côté, Jesus-Christ dans le Sermon sur la montagne, défend absolument de jurer: *Ego autem dico vobis, non jurare omnino* (c): à quoi il ajoute qu'on doit dire simplement oui ou non, & que tout ce qui est au-delà vient du mal: *Sit autem sermo vester* (d), *est, est; non, non; quod autem his abundantius est, à malo est.*

L'Apôtre S. Jacques paroît interpréter à la rigueur, la défense que Jesus-Christ fait de jurer. Avant toutes choses, dit-il, mes Freres, ne jurez: ni par le ciel ni par la terre, & ne faites aucun autre jurement quel qu'il soit. Bornez-vous à dire, cela est, ou,

(a) Serm. 307, n. 4.

(c.) Matth. 5, 34.

(b) 2. Cor. 1, 23.

(d) Ibid. 37.

cela n'est pas , de peur que vous ne soyez condamnés : *Ante omnia , fratres mei (a) , nolite jurare , neque per cælum , neque per terram , neque aliud quodcumque juramentum : sit autem sermo vester ; est , est ; non , non ; ut non sub judicio decidatis.*

S. Jacques explique l'omnino de Jesus Christ par ces paroles , *neque quodcumque juramentum* : paroles qui paroissent exclure tout jurement , quel qu'il soit. Ces mots , *ante omnia* , font sentir que la défense de jurer est pressante , & doit l'emporter sur toutes choses. La simplicité des paroles que S. Jacques oppose au serment , & qui sont celles de Jesus-Christ même , marque encore plus sensiblement une exclusion entière du serment. Enfin le même Apôtre menace du jugement de Dieu celui qui violera cette défense : *Ut non sub judicio decidatis.*

Il y a donc une sorte d'opposition entre une loi si précise , & les exemples qui paroissent en violer l'observation. Mais la Tradition nous apprend qu'il y a sur ce point un milieu à garder ; qu'il consiste d'un côté en ce que les sermens doivent être employés rare-

(a.) Jac. 5 , 12.

ment , & qu'on ne doit pas les rendre communs, pour ne point donner occasion aux parjures ; & d'un autre côté, en ce qu'on ne doit employer le serment que dans des causes graves, & assez importantes pour interposer le nom auguste de Dieu en confirmation de la vérité. Or c'est là précisément à quoi se réduit la proposition que nous examinons, où l'on dit que *rien n'est plus contraire à l'esprit de Dieu & à la doctrine de Jésus-Christ, que de rendre communs les sermens, parce que c'est multiplier les occasions de parjure.*

» Le Seigneur, dit S. Augustin (a),
 » ayant juré lui-même, pourquoi dé-
 » fend-il aux siens de jurer ? Je m'en
 » vais vous en dire la raison. Ce n'est
 » point un péché que de jurer, quand
 » on dit la vérité. Mais parce que
 » c'est un grand péché que de jurer
 » faux, celui qui ne jure point du tout
 » est fort éloigné de jurer faux ; &
 » celui qui jure, même en disant la
 » vérité, s'approche du parjure. Le
 » Seigneur en vous défendant de ju-
 » rer, n'a pas voulu que vous vous
 » promeniez sur le bord du précipice,
 » de peur que le pied venant à glisser

(a) Serm. 307.

» ou à vous manquer, vous ne tombiez
» dedans.

Le même Saint dans son explication du Sermon sur la montagne (a), rend la même raison, & dit que c'est le vrai sens de la défense que Jesus-Christ a faite de jurer. « Ce qu'il faut entendre par la défense qu'il fait de jurer, c'est qu'il ne faut pas regarder le serment comme une chose bonne en elle-même, ni le pratiquer souvent, de peur que par l'accoutumance à jurer, on ne tombe dans le parjure : *Ne assiduitate jurandi ad perjurium per consuetudinem dilabatur.*

Et dans sa Lettre à Hilaire : « Le meilleur, dit-il (b), est de ne point jurer du tout, non pas même des choses vraies, puisque quand on est accoutumé à jurer, on se trouve à tout moment sur le bord du parjure & l'on y tombe souvent.

Nous reconnoissons donc qu'il est quelquefois permis de jurer; mais nous représentons que la multiplication des sermens est dangereuse, & sujette à un grand nombre d'abus, parce qu'elle donne occasion à beaucoup de parjures,

(a) *Lib. 1. c. 17, n. 51.*

(b) *Epist. 157, n. 20.*

comme le dit Innocent III, dans une réponse à l'Abbé de Chatillon, dont on a fait une règle dans le corps du Droit canonique. « Il y a, dit-il, des » choses qui sont défendues, parce » qu'elles sont mauvaises en elles-mêmes, comme le larcin, l'adultere, » & d'autres choses semblables qu'il » ne faut jamais faire. D'autres sont » défendues pour certaines raisons, » non qu'elles soient mauvaises en elles-mêmes, mais parce que si on les » fait souvent & avec excès, il s'ensuit » du mal Ainsi le jurement n'est » pas mauvais en lui-même, puisque » c'est une confirmation de la vérité; & » néanmoins on le défend pour raison, » parce qu'en le pratiquant sans mesure » & sans discernement ni précaution, » il arrive souvent qu'on commet des » parjures.

Mais, dit-on, la proposition dont il s'agit, condamne une pratique très-commune, soit dans l'Eglise, soit dans l'Etat, autorisée dans les Tribunaux ecclésiastiques & séculiers, & reçue généralement dans le commerce des hommes, pour assurer la bonne foi par le respect dû à la Majesté de Dieu dont le saint nom est employé dans les sermens.

Nous répondons qu'il ne nous appartient point de condamner personne ; mais sur l'autorité de l'Ecriture & de la Tradition, nous représentons qu'il y a bien de l'abus dans la multiplication des sermens, qui donne occasion à une infinité de parjures. Si l'on avoit du saint nom de Dieu l'idée qu'on en doit avoir , l'exposeroit-on, comme on fait, même dans les Tribunaux, soit ecclésiastiques soit séculiers , à être profané par l'injustice & par la mauvaise foi de ceux dont on exige le serment ? Ecoutons sur cela S. Jean Chrysostome. « Nous mettons, dit-il (a), à tout » usage ce nom adorable, ce nom qui » est au-dessus de tout nom, ce nom qui » s'est rendu admirable par toute la terre , & qui fait trembler les démons. » O malheureuse coutume qui avilit » un nom si vénérable ! Il n'étoit pas » même permis parmi les Juifs de le » prononcer ; & aujourd'hui on l'appelle à témoin ! Quelle audace , je vous prie, quelle folie, quelle honte, quelle » stupidité, qu'un ver de terre qui n'est » presque rien , oblige son Seigneur à » se rendre caution d'un contrat ? Travaillez donc , je vous en conjure , à

(a) *Homil. 9. in Act. Apost. n. 5 & 6.*

» retrancher l'abus qu'on fait du nom
» de Dieu dans les Tribunaux de ju-
» stice.

» Nous ne pouvons, dit le Concile
» de Cologne tenu l'an 1536, approu-
» ver la pratique des Tribunaux ecclé-
» siastiques, où l'on est si facile à exi-
» ger toute sorte de sermens. Jesus-
» Christ met entre les maximes de la
» perfection, celle de s'abstenir abso-
» lument de tout jurement. De quel
» prétexte donc peut-on colorer la cou-
» tume qui régné aujourd'hui, de ju-
» rer indifféremment pour toute sorte
» d'affaires ; au lieu qu'on ne le doit
» faire que par nécessité & pour des af-
» faires importantes ? Parmi cette mul-
» titude de sermens, il est rare qu'on
» ne commette des parjures ; ce que
» Dieu a coutume de punir sévèrement.
» Nous avertissons donc les Avocats
» de n'être point si faciles à exiger des
» sermens ; car il n'est que trop certain
» qu'il y a de si mauvais Chrétiens,
» qu'ils en font un jeu, & qu'ils exigent
» quelquefois des sermens auxquels ils
» sont résolus de ne point ajouter foi. Il
» y en a même de si malheureux & si
» perdus de conscience, qu'ils exigent
» des sermens où ils soupçonnent qu'on

» se parjurera , au lieu de le faire avec
 » vérité & avec un profond respect.
 » Peut-on concevoir un piègé plus per-
 » nicieux ? . . . Il faut se souvenir que
 » celui qui exige le serment sans néces-
 » sité & témérairement , est aussi pu-
 » nissable que celui qui le prête à faux
 » & qui se parjure.

Mais que dirons-nous du serment qu'on exige des criminels ? Ce sont ordinairement des gens accoutumés à jurer , sans honneur , sans sentiment de religion , sans respect pour le nom de Dieu. On fait & les Juges mêmes en sont convaincus par expérience , que ces malheureux interrogés sous le serment , ne disent presque jamais la vérité , qu'ils se parjurent , & qu'ils persistent dans le parjure , tant qu'ils se flattent de pouvoir par-là se soustraire à la sévérité de la justice. Le serment qu'on exige d'eux , est ordinairement inutile pour parvenir à la conviction du crime. La Religion permet-elle de leur donner occasion d'ajouter à tous leurs autres crimes qui les conduisent à la mort , celui de profaner le saint nom de Dieu par des parjures ?

Ce que S. Augustin dit là-dessus (a),

(a) *Serm.* 180. c. 10 , n. 18.

mérite de la part des Juges une grande attention. « Si celui qui exige de quel-
 » qu'un le jurement, ne fait pass'il se
 » parjurera ou non, je n'ose pas dire
 » qu'il ne pèche point ; mais c'est au
 » moins l'exposer à une tentation hu-
 » maine. Que s'il prévoit qu'il se par-
 » jurera, il est un homicide, il lui ar-
 » rache la vie de l'ame. Il est vrai que
 » ce parjure s'est donné le coup de la
 » mort ; mais celui qui l'y a engagé,
 » lui a pris & poussé la main avec la-
 » quelle il s'est tué : *Homicida est : ille*
enim suo perjurio se perimit ; sed iste
manum interficientis & expressit & pres-
fit.

Dans un autre Sermon, S. Augustin
 va encore plus loin. Ecrivez, dit-il,
 dans vos cœurs ce que je vais vous di-
 re. Celui qui exige d'un autre le ser-
 ment, prévoyant qu'il commettra un
 parjure, lui fait plus de mal que s'il le
 poignardoit : *Scribite in cordibus vestris*
quod dico (a). Ille qui hominem provocavit
ad jurationem, & scit eum falsum esse
juraturum, vincit homicidam ; quia ho-
micide corpus occisurus est, ille animam,
imo duas animas, & ejus quem jurare
provocavit, & suam. Un assassin ne tue-

(a) *Serm. 208. c. 4. n. 4.*

roit-que le corps , & celui-là lui ôte la vie de l'ame ; ou plutôt d'un seul coup , il tue deux ames ; l'ame de celui qu'il a obligé de jurer & la sienne propre. Celui-là a juré , il s'est parjuré , il s'est donné la mort ; & vous qui avez voulu vous rassasier de sa perte , vous êtes péri avec lui : *Ecce jurat , ecce pejerat , ecce perit ; imo & tu periisti qui de illius morte te satiare voluisti.* Ces paroles de S. Augustin ont été insérées dans le droit canonique (a).

Ce Pere rapporte à ce sujet l'histoire singuliere d'un homme d'Hyppone nommé Tituslimenius , qui étoit connu de tous ceux à qui il parloit. Cet homme pour avoir exigé le serment d'un Créancier qui nioit la dette , fut la nuit suivante présenté en esprit au jugement de Dieu , où , après qu'on lui eut reproché sa faute , il fut sévèrement châtié , en sorte qu'à son reveil il avoit le corps couvert de plaies que les coups de fouet lui avoient faites. S. Augustin le savoit de la bouche de cet homme ; & il ne doutoit point de la vérité de ce fait , par la connoissance qu'il avoit du caractère de son esprit & de sa sincérité.

(a) C. *Ille qui* 22 , q. 5.

Lorsqu'en

Lorsqu'en 1667, on fit en France la réforme de l'Ordonnance criminelle, on proposa dans les délibérations de ne plus exiger des criminels, un serment qui étoit ordinairement un parjure. Les sentimens furent partagés; & celui de continuer à exiger le serment des criminels qu'on interroge, l'emporta. Mais on en a jugé autrement à Rome, dans le dernier Concile sous Benoît XIII (a), où par un Décret particulier, il est défendu de faire prêter serment aux criminels.

Mais, dira-t-on encore, la proposition dont il s'agit paroît attaquer la loi qui ordonne la signature du Formulaire d'Alexandre VII. En le signant on emploie le saint nom de Dieu, on le prend à témoin d'une soumission sincère à tout ce qui est exprimé dans cette formule: *Ita me Deus adjuvet, & sancta Evangelia*. Ainsi Dieu me soit en aide & les saints Evangiles. Ce serment est fort multiplié sur-tout dans l'Eglise, où sans cette signature personne ne peut avoir part aux plus simples fonctions du ministère ecclésiastique.

11 Nous répondons que dans cette proposition qui est générale, il n'est point

(a) L'an 1725.

parlé du Formulaire , & qu'elle ne le regarde pas plus que les autres sermens. Tout ce qu'on en peut conclurre , c'est que puisque le Formulaire renferme un serment, on doit à l'égard du Formulaire observer les mêmes règles qu'à l'égard des autres sermens , qui selon la doctrine des Peres, ne doivent point être multipliés , de crainte qu'ils ne deviennent une occasion de parjure.

On doit considerer sérieusement que le serment joint au Formulaire, n'est pas un simple serment; que c'est encore une imprécation contre soi-même , si l'on ne croit pas ce qui en est l'objet. Car quand on dit : *Ainsi Dieu me soit en aide & les saints Evangiles* , c'est protester qu'on renonce au secours de Dieu & aux promesses de l'Evangile, si l'esprit & le cœur ne répondent pas à ce qui est l'objet de cette signature. Une telle imprécation contre soi-même doit effrayer.

On doit encore considerer que le serment est un acte de religion , qui ne se doit faire qu'avec beaucoup de respect pour le saint nom de Dieu , avec maturité , avec attention ; qu'on doit connoître ce qui est l'objet du serment , & qu'on doit en être certain , comme

le dit Bellarmin : *Neque enim juramento confirmare licet , nisi sententias apertissimas & certissimas , & quæ non possint in alium sensum torqueri , ne detur occasio perjurii* (a).

Enfin on doit faire attention aux trois conditions marquées par le Prophète, pour rendre le serment légitime : *In veritate , in judicio , in justitia*. Sur quoi, dit S. Jérôme, si ces trois conditions ne se trouvent pas, ce n'est point un serment mais un parjure : *Si ista defuerint, nequaquam erit juramentum, sed perjurium*. Mais nous nous arrêtons là; notre dessein n'est pas de nous engager plus avant dans la question de la signature du Formulaire. Car le but de cet Ecrit est seulement de faire voir qu'indépendamment de toute question de fait, la doctrine que nous tenons sur tous les articles de la Bulle *Unigenitus*, est conforme à la doctrine de l'Eglise dans tout ce qui est décidé; qu'au reste nous suivons le sentiment des Peres & des Théologiens les plus autorisés dans ce qui peut être encore un sujet de dispute, jusqu'à une décision formelle & finale, soutenue d'un consentement général & unanime de toute l'Eglise à

(a) *Lib. 1. de Sacram. Eucharist. c. 5.*

laquelle cette affaire est dévolue.

Nous espérons que les personnes respectables & pleines d'équité qui nous ont engagé à faire les deux premiers Mémoires (qui font la premiere Partie de cet Ouvrage) & dont ils ont témoigné être contents , en désirant cependant quelque plus ample éclaircissement , seront satisfaits de ce troisième & dernier Mémoire (qui en est la seconde Partie) par rapport au moyen qu'ils désirent de parvenir à la paix de l'Eglise , & de finir ces disputes,

Fin de la seconde Partie.

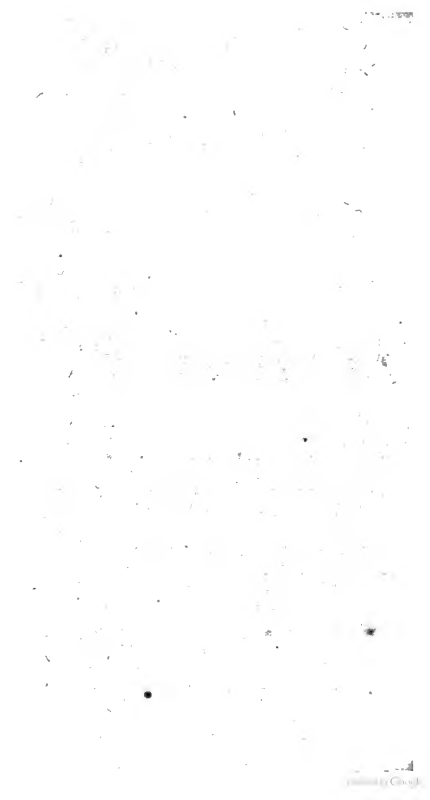
EXAMEN CRITIQUE

DE

DEUX PASSAGES

DE

JANSENIUS.





EXAMEN CRITIQUE

DE

DEUX PASSAGES

DE

JANSENIUS

TOUCHANT LA LIBERTÉ

Où l'on fait voir que le sens de son
 Livre, n'est point l'erreur juste-
 ment condamnée dans la troisième
 des V. fameuses propositions.

*Difficultés proposées à M. Petitpied, qui
 ont donné lieu à cet Ecrit.*



Ermettez-moi de vous con-
 sultier, M. sur quelques dif-
 ficultés que je trouve dans
 le Livre de Jansenius, au
 sujet de la liberté de l'homme dans
 M iv

l'état de la nature tombée par le péché. Je crois y voir beaucoup d'endroits qui paroissent donner atteinte à la liberté d'indifférence, requise dans l'état présent pour mériter & démériter. Je m'arrête aujourd'hui aux deux passages qui les premiers se sont présentés à moi, en lisant le sixième Livre *De gratia Christi Salvatoris*, où Jansenius commence à parler de la liberté.

Voici, M. de quelle manière il s'explique sur ce point: *Impedimenta & vincula libertatem agendi impediunt (a); & si sint in ipsâ voluntate, etiam volendi.*

Les liens de la volonté qui la tiennent captive, ce sont les cupidités: or, selon Jansenius, ces liens ôtent la liberté, non-seulement d'agir, mais aussi de vouloir: il semble donc, selon cet auteur, que sous le règne de la cupidité, la volonté asservie par des liens qui sont en elle-même, n'a point la liberté de faire le bien ni même de le vouloir.

Et dans un autre endroit. *Non in eo, dit-il, libertas arbitrii sita est, ut utrumque genus actuum bonorum malorumque possit æqualiter; sed ut in quoscumque*

(a) De grat. Salvat. l. 6, cap. 22.

actus potestatem habeat (a), sive in bonos, sive in malos, in illos liberâ feratur voluntate. Cum enim hoc liberum sit quod est in potestate voluntatis, actus illi alterius partis quorum potestate caret, non sunt amplius in ipsius potestate, ideoque nec in ipsius liberâ voluntate; proinde nec liberi.

Jansenius en rejetant ici l'équilibre de la volonté, semble conserver sa liberté; car il dit en même-tems : *Nec idcirco arbitrium liberum esse desinit*; mais il le détruit dans la suite, en supposant que lorsque la volonté, qui antécédemment à sa détermination à l'un des deux partis opposés est libre, se détermine à l'un des deux, elle perd sa liberté à l'égard du parti opposé, ne peut plus en faire les actes, ne les a plus en son pouvoir, & que par conséquent elle n'est plus libre à l'égard de ces actes; c'est-à-dire qu'ayant antécédemment le pouvoir libre de faire le bien ou le mal, si par la grace elle se détermine au bien, elle n'a plus le pouvoir de faire le mal; & si par la cupidité elle se détermine au mal, elle n'a plus le pouvoir de faire le bien. C'est ce qu'on appelle la

(a) Ibid. l. 7, cap. 10.

charité & la cupidité alternative-
ment nécessitantes, & par conséquent
opposées à la liberté d'indifférence
requisie pour le mérite & le démerite.
Cette doctrine est répandue en une
infinité d'endroits où Jansenius traite
de la liberté.

R E P O N S E.

Aux difficultés qui viennent d'être
proposées.

I.

*On doit distinguer dans la volonté ; le
pouvoir en quoi consiste la liberté , &
le vouloir , en quoi consiste l'exercice de
la liberté.*

J'ai l'honneur de vous répondre, M.
que pour bien entendre les différens
passages des livres où Jansenius parle
de la liberté de notre état, il faut dis-
tinguer le pouvoir de prendre différens
partis opposés, & le vouloir qui nous
détermine par choix à l'un de ces partis
opposés. La liberté consiste dans le pou-
voir ; l'exercice ou l'usage de la liberté
consiste dans le vouloir. On ne doit
point perdre de vûe la différence qu'il

y a entre le pouvoir qui a rapport à deux actes opposés, & l'exercice ou l'usage de ce pouvoir à l'égard d'un des deux actes opposés. La volonté a le pouvoir de se porter au bien, & le pouvoir de se porter au mal ; mais elle ne peut pas exercer en même-tems les deux actes opposés qui répondent à ces deux pouvoirs. Ces pouvoirs se conservent & subsistent en même-tems dans la même volonté, parce qu'encore que les actes qui y répondent soient opposés entre eux, & par conséquent ne puissent pas être exercés ensemble & en même-tems, les deux pouvoirs ne sont point opposés entre eux & subsistent ensemble.

II.

La liberté consiste dans le pouvoir ad opposita : mais on ne peut point exercer ensemble & en même-tems deux actes opposés.

Or la liberté consiste dans ces pouvoirs joints & subsistans ensemble. Ainsi la volonté demeure toujours libre à raison de ces pouvoirs, quoique dans l'exercice elle se mette par son choix en se déterminant à un acte, dans l'im-

puissance d'exercer l'acte opposé. C'est uniquement de cette sorte d'impuissance que parle Jansenius, dans les divers endroits de son Livre, où l'on prétend qu'il détruit la liberté. Quoique cette impuissance soit réelle, & que, de l'aveu de tout le monde, ce soit une impossibilité (car il est impossible d'exercer en même-tems deux actes opposés, comme de vouloir & de ne vouloir pas en même-tems le même objet,) cependant cette impuissance ne donne aucune atteinte à la liberté, soit qu'on la considère dans le pouvoir de la volonté *ad opposita*, qui subsiste toujours; soit qu'on la considère dans l'exercice de l'acte par lequel en s'y déterminant, elle est dans l'impuissance d'exercer l'acte opposé : la raison en est que cette impuissance est de son choix. C'est par la détermination libre de la volonté, qu'un homme ayant en même-tems & réellement le pouvoir de faire deux actes opposés, le bien & le mal, se fixe par son choix à l'un des deux dans l'exercice actuel de sa liberté, & par-là se met dans l'impuissance d'exercer en même-tems l'acte opposé à celui qu'il a choisi.

III.

L'impuissance d'exercer en même-tems deux actes opposés, n'est que conséquence, volontaire, & de choix.

Ce n'est point une impuissance antécédente, comme parlent les Philosophes & les Théologiens, c'est-à-dire, ce n'est point une impuissance antérieure qui précède le choix de la volonté, & qui en soit indépendante; il n'y auroit plus alors de liberté. Telle est l'impuissance de voir dans un homme qui n'a point d'yeux. Elle n'est pas de son choix; quand même il voudroit voir, il ne le pourroit pas. Il n'est donc pas libre à cet égard. Car la liberté renferme essentiellement le pouvoir d'agir, si l'on veut, & comme l'on veut, *Potestas agendi ut velis.*

Mais c'est une impuissance volontaire & conséquente; c'est-à-dire qui est une suite du choix qui nous fixe à un certain parti dans l'exercice actuel de notre liberté, & qui nous met dans l'impuissance de faire l'acte opposé à celui auquel nous sommes déterminés par notre choix. Une telle impuissance, qui est la seule que reconnoît Jan-

senius, n'est point opposée à la liberté d'indifférence requise pour mériter & pour démériter.

On trouve l'idée de cette impuissance conséquente dans un exemple sensible. Un homme est libre pour jouer, & pour ne pas jouer : il a le pouvoir de jouer, & celui de ne pas jouer, comme il veut ; il est donc libre *ad utrumque* : il a le pouvoir d'agir en cela comme il veut, en quoi consiste la liberté : *Potestas agendi ut velis*. Mais si par un amour de jouer plus grand que de ne pas jouer, dans l'usage qu'il fait de sa liberté, il se détermine par choix à jouer, il ne peut pas arriver qu'en même-tems il se détermine à ne pas jouer. Les deux pouvoirs de jouer & de ne pas jouer, subsistent en même-tems dans la volonté, parce que ces pouvoirs ne sont point opposés entre eux, & ne se combattent point ; au lieu que dans l'exercice ou l'usage actuel de la liberté à cet égard, en se fixant par choix à l'un des deux actes, on est dans l'impuissance de faire l'acte contraire : on ne peut pas vouloir un objet, & en même-tems ne le vouloir pas ; on ne peut pas jouer, & en même-tems ne pas jouer. Les pouvoirs sont joints & sub-

sistent ensemble ; mais encore une fois les actes qui répondent à ces pouvoirs , sont opposés , & ne peuvent point être exercés ensemble.

. . I V .

L'impuissance d'exercer en même - tems deux actes opposés , n'est point nécessaire , & ne donne point atteinte à la liberté.

De même un homme a le pouvoir libre d'être assis , ou de se tenir debout ; mais il ne peut pas en même tems être assis & être debout. Par le choix qu'il fait en se déterminant à l'une de ces deux situations opposées , pouvant prendre l'une & l'autre comme il veut, le pouvoir de prendre la situation opposée est lié , & met dans l'impuissance d'être assis , si l'on veut être debout ; & de demeurer debout , si l'on veut être assis. L'impuissance qui vient de ce lien ne préjudicie point à la liberté , parce que ce n'est point un lien étranger , c'est-à-dire , qui vienne d'une cause étrangère ; c'est un lien que la volonté elle-même s'est formé , en choisissant une situation , & se mettant

dans l'impuissance de prendre la situation opposée.

Comme le choix d'une des deux situations, par exemple d'être assis, qui met un homme dans l'impuissance d'être en même-tems debout, vient de la volonté dans laquelle se trouve toujours & en même-tems le double pouvoir d'être assis & d'être debout, cet homme peut changer son choix en changeant de vouloir ; & en préférant la situation d'être debout, il se met dans l'impuissance d'être assis en même-tems. Cet homme peut alternativement vouloir être debout, & vouloir être assis, & par conséquent se trouver alternativement dans l'impuissance de prendre la situation opposée à celle qu'il choisit. Cette impuissance n'est point *nécessitante*, & par conséquent ne donne point atteinte à la liberté, parce qu'elle est une impuissance conséquente, & qu'elle est une suite du choix de la volonté. Il ne se fait aucun changement dans le pouvoir de prendre ces situations, en quoi consiste la liberté ; il ne s'en fait que dans le vouloir, qui appartient à l'exercice de la liberté.

Il faut raisonner de même de l'effet

de la charité dans nos cœurs, & de l'effet contraire de la cupidité. Le principe général de toutes nos actions est l'amour sous la direction de la raison. Ou cet amour est bon, & c'est la charité; ou il n'est pas bon, & c'est la cupidité. Ces deux amours partagent & caractérisent toutes nos actions. Elles sont infailliblement bonnes ou mauvaises selon le principe d'où elles partent, c'est-à-dire selon le bon ou le mauvais vouloir qui nous applique à agir. Si le bon vouloir domine, nous voulons infailliblement le bien, & nous sommes dans l'impuissance de vouloir le mal en même-tems, comme un homme qui veut être assis est dans l'impuissance de vouloir en même-tems être debout. Si le mauvais vouloir domine, nous voulons infailliblement le mal, & nous sommes dans l'impuissance de vouloir le bien; impuissance, comme je l'ai dit, volontaire & conséquente; qui est une suite du choix de la volonté, qui par conséquent ne donne point d'atteinte aux pouvoirs antécédens, c'est-à-dire antérieurs au choix, dans lesquels la liberté consiste. Il en faut donc revenir à la différence qu'il y a

entre le pouvoir & le vouloir ; entre la liberté même qui consiste dans le pouvoir , & l'exercice de la liberté qui consiste dans le vouloir. Le pouvoir essentiel à la liberté a comme deux branches qui subsistent ensemble. On a en même-tems le pouvoir de faire le bien , & celui de faire le mal ; de vouloir être debout , & de vouloir être assis ; mais dans l'exercice de la liberté , on n'exerce qu'un des deux actes , & toujours celui qu'on a choisi & que par conséquent on aime le mieux : & par ce choix on se met dans l'impuissance d'exercer l'acte opposé. Cette impuissance est alternative & change, selon que celui qui fait usage de sa liberté change de vouloir. Il est évident par-là , que ce n'est point une impuissance antécédente qui seroit incompatible avec la liberté , mais une impuissance conséquente qui est une suite du choix , & qui bien loin de détruire la liberté , est un effet de l'exercice de la liberté.

V.

Injustice des adversaires du Livre de Jansenius.

Quoique cela paroisse aisé à comprendre quand on y donne l'attention nécessaire, les adversaires du Livre de Jansenius fondent sur cette même doctrine les déclamations injustes & outrées, qu'on trouve dans leurs Ecrits pleins de prévention contre la vraie grace de Jesus-Christ, dont ils ont de fausses idées. Bien loin d'entrer dans les explications que je viens de donner, peut-être avec trop de répétitions, dans le désir de me faire mieux entendre, ils regardent cette impuissance alternative de vouloir le bien & le mal comme une impuissance absolue, antécédente, incompatible avec la liberté. C'est sur quoi ils fondent ces reproches calomnieux qu'ils répètent sans cesse contre les Défenseurs de la grace de Jesus-Christ, en les accusant de soutenir que la charité & la cupidité sont alternativement *nécessitaires*; que sous le règne de la charité, c'est-à-dire quand elle est supérieure en degré à la cupidité, nous n'avons point

le pouvoir de vouloir le mal ; & que réciproquement lorsque la cupidité domine & prend le dessus, nous n'avons plus le pouvoir de vouloir le bien. Ainsi, selon eux, sous ce double règne alternatif, nous sommes alternativement nécessités à l'un des deux vouloirs opposés.

Or, disent-ils, ce n'est pas assez pour la liberté d'avoir le pouvoir de prendre l'un des deux partis opposés ; il faut avoir le pouvoir de prendre l'un & l'autre, *potestas ad utrumque*. Dans la supposition du règne alternatif de la charité & de la cupidité, on a le pouvoir de prendre l'un des deux partis, *potestas ad alterutrum* ; mais on n'a pas en même-tems le pouvoir de prendre l'un & l'autre parti, *potestas ad utrumque*. Si la charité domine, on peut faire le bien : on le fait même, disent-ils, nécessairement & sans liberté, parce qu'on ne peut pas faire le mal. Si la cupidité domine, on peut faire le mal & même on le fait nécessairement selon eux, parce qu'on ne peut pas faire le bien sous le règne de la cupidité. Voilà ce qu'ils appellent la charité & la cupidité alternativement *nécessitantes*, & par conséquent incom-

patibles avec la liberté. C'est - là le principal fondement des reproches qu'il font à Jansenius.

VI.

Réponse à ce faux raisonnement des adversaires de Jansenius.

Je réponds que ce raisonnement qui a quelque chose de spécieux, est un pur sophisme. L'illusion consiste dans une vérité qu'on présente mêlée avec beaucoup de faux. C'est une vérité certaine que la liberté de notre état consiste dans un double pouvoir de prendre des partis opposés; dans le pouvoir de vouloir & de choisir de faire le bien, & le pouvoir de vouloir & de choisir de faire le mal. Ces pouvoirs sont réels & subsistent ensemble. Ce n'est pas assez pour être libre, que d'avoir le pouvoir de prendre l'un des deux partis opposés; ce seroit seulement *potestas ad alterutrum*: il faut que le pouvoir en quoi consiste la liberté, s'étende en même - tems aux deux partis contraires: il faut que ce soit *potestas ad utrumque*, qui mette l'homme en état de choisir. Ce double pouvoir est une propriété inséparable

de la liberté de notre état. Il s'appelle antécédent, parce qu'il est antérieur au vouloir, & qu'il en est indépendant. Il est commun à tous les hommes : il est attaché à la liberté qui est le don du Créateur, & qui, quoique affoiblie & inclinée par le péché, n'est point éteinte, & par conséquent se trouve dans tous les hommes. La charité, c'est-à-dire le bon vouloir, ne donne point ce pouvoir & ne le détruit point ; mais elle le suppose, & elle en fait un bon usage ; la cupidité ou le mauvais vouloir ne donne point & ne détruit point ce pouvoir ; mais elle le suppose, & elle en fait un mauvais usage. Ainsi ni la charité ni la cupidité, à quelque degré qu'elles soient portées, ne détruisent jamais la liberté, puisqu'elles ne détruisent jamais ce pouvoir *ad utrumque*, au bien & au mal, pouvoir antécédent & antérieur au choix qui est bon ou mauvais, selon que la charité ou la cupidité en sont le principe.

VII.

La charité & la cupidité n'influent point dans la liberté même, mais dans l'exercice de la liberté, dont elles rendent l'usage bon ou mauvais.

La charité & la cupidité n'influent en aucune manière dans la liberté, dont le naturel commun à tous les hommes, & qui renferme le double pouvoir de faire le bien & le mal ; mais elles influent dans l'exercice de la liberté, en faisant faire un bon ou un mauvais usage de ce pouvoir *ad utrumque*, en déterminant la volonté par un choix libre à l'un des deux partis qu'on a le pouvoir de prendre. Ainsi ni la charité ni la cupidité ne sont jamais *nécessitantes* ; elles n'agissent point sur le double pouvoir que nous avons toujours de faire le bien & le mal, en quoi consiste la liberté ; elles le supposent, & elles le laissent subsister sans y donner atteinte. Elles n'influent que dans l'exercice de la liberté dont elles rendent l'usage bon ou mauvais. Elles forment en nous le bon & le mauvais vouloir, qui dans l'exercice de la liberté, sont le principe de toutes

nos actions délibérées ; ou pour parler plus exactement , elles sont elles-mêmes ce bon & ce mauvais vouloir , qui est toujours libre , parce que la volonté ne perd jamais ces pouvoirs *ad utrumque* , au bien & au mal , qui subsistent ensemble , en quoi la liberté même consiste , & qu'on ne doit pas confondre avec les vouloirs qui sont l'exercice de la liberté ; & qui , quand ils sont opposés , ne peuvent pas être exercés en même-tems ; & , à la différence des pouvoirs , ne peuvent pas subsister ensemble.

VIII.

Il n'y a point d'alternative dans les pouvoirs qui subsistent ensemble : il n'y en a que dans les actes.

Nos adversaires se trompent ici , & c'est le fond de leurs plus graves accusations. Ils prétendent qu'en reconnoissant deux amours opposés alternativement dominans dans la volonté , l'un bon , l'autre mauvais , la charité & la cupidité ; l'un sous lequel , disent-ils , on a le pouvoir de faire le bien sans avoir le pouvoir de faire le mal ; l'autre sous lequel on a le pouvoir de faire le

le mal , sans avoir le pouvoir de faire le bien ; ils prétendent , dis-je , que dans cette supposition , la liberté qui doit laisser lieu au choix , est détruite. Ils auroient raison , si ce qu'ils supposent & sur quoi ils s'appuient , étoit vrai. Mais nous n'avons garde de donner dans l'erreur qu'ils nous imputent. L'alternative que nous soutenons , ne tombe point sur les pouvoirs antérieurs au choix , mais seulement sur le choix & sur les actes choisis. Les pouvoirs *ad opposita* , en quoi consiste la liberté , ne sont point alternatifs dans la volonté. Quoiqu'ils aient rapport à des actes opposés , ils ne sont point opposés entre eux , & ils subsistent ensemble. L'alternative ne tombe que sur les actes , lesquels étant opposés l'un à l'autre , ne peuvent point être exercés ensemble & en même-tems. On ne peut point en même-tems être debout & être assis. On ne peut point en même-tems vouloir le bien & ne le vouloir pas , vouloir le bien & vouloir le mal opposé. On le peut bien successivement & alternativement. Cette impuissance alternative n'est point contraire à la liberté. Car ce n'est , comme je l'ai dit , qu'

une impuissance conséquente & volontaire. Elle est la suite du choix qu'on a fait d'exercer un acte plutôt que l'autre ; & les pouvoirs antécédens au choix , en quoi consiste la liberté , subsistent ensemble & en même-tems dans la volonté. C'est à raison de ces pouvoirs qu'elle est maîtresse de son choix , & qu'elle peut le changer quand elle le veut. Pour choisir le mal , la volonté se suffit à elle-même ; mais pour choisir le bien , ou pour passer du choix du mal au choix du bien , elle a besoin de la grace , non pour donner le pouvoir qui est le don du Créateur , inséparable du libre-arbitre , mais pour donner le bon vouloir ou le bon amour , qui est la grace du Rédempteur , nécessaire pour toutes les actions vraiment bonnes.

IX.

Les pouvoirs ne sont pas opposés entre eux , & subsistent ensemble : mais les actes opposés ne peuvent pas être exercés ensemble.

C'est ce que Jansenius explique fort bien en disant : « Qu'encore que les » actes contraires soient opposés , &

» qu'ils ne puissent pas subsister en-
 » semble dans la même volonté, ce-
 » pendant les puissances qui ont rap-
 » port à ces actes opposés, ne sont
 » point opposées entre-elles, & sub-
 » sistent ensemble dans la même vo-
 » lonté: *Quamvis actus contrarii, dit*
Janfenius, sint oppositi, & in eadem
voluntate simul esse non possint, potestates
tamen ad opposita non sunt oppositæ, &
in eodem simul subjecto commorantur.
 D'où il conclut (a) que la volonté de-
 meure toujours libre à raison des pou-
 voirs *ad opposita*, qu'elle ne perd ja-
 mais; qu'ainsi à quelque degré de for-
 ce que la charité & la cupidité, c'est-
 à-dire le bon & le mauvais vouloir,
 soient portées, la liberté est conservée
 dans ces pouvoirs toujours présens &
 toujours subsistans ensemble; de sor-
 te que, dit Janfenius, quelque forte &
 quelque efficace que soit la grace dont
 le libre-arbitre est prévenu, & par où
 il est déterminé à faire le bien, il con-
 serve toujours le pouvoir, non-seule-
 ment de ne point faire le bien, mais
 aussi de faire le mal. *Dicimus liberum*
arbitrium (b), quantumcūque vehemen-

(a) *De grat. Salvat. lib. 2, c. 20.*(b) *Ibid.*

ti atque efficaci gratiæ delectatione præventum, atque determinatum ad faciendum bonum, adhuc tamen posse bonum non tantum non facere, sed etiam malum.

Ainsi, continue-t-il, quelque douceur que la volonté trouve dans la grace qui la porte avec ravissement à faire le bien, elle peut cependant ne point faire le bien auquel ce ravissement la porte, parce qu'elle conserve toujours un vrai pouvoir de ne le point faire, même sous l'impression de cette grace ravissante : *Sic ergo voluntas (a), quantâcumque gratiæ suavitatè rapiatur, potest non agere id quo rapitur, quia veram non agendi potestatem, etiam sub gratia rapiente retinet.* On ne peut rien dire de plus clair ni de plus précis, contre le faux système de la charité & de la cupidité alternativement nécessitantes, dont les Ecrits des adversaires de Jansenius retentissent en lui attribuant injustement ce dogme erroné.

(a) *Ibid.*

X.

Trois idées ou trois notions différentes du mot liberté.

Voilà, Monsieur, quel est le vrai sens des passages de Jansenius sur lesquels vous me demandez un éclaircissement, & de bien d'autres endroits de son Livre. Mais pour éclaircir ce point de plus en plus, & pour bien pénétrer dans la doctrine que Jansenius a puisée dans l'Evangile, dans les Epîtres de S. Paul, & dans S. Augustin, dont ce Prélat en expliquant les sentimens de ce Pere, emploie aussi les expressions, il est nécessaire de distinguer exactement trois notions ou trois idées du mot de liberté.

X I.

Première notion de la liberté: Exemption de contrainte.

La première notion de la liberté consiste à concevoir que tout ce qui est volontaire est libre. Selon cette idée qui est très-bien fondée dans S. Augustin, dans S. Bernard, dans les anciens Scholastiques, comme Janse-

nus le prouve , la liberté en général n'est opposée qu'à la contrainte , mais n'est point opposée à la nécessité. Ce qu'on aime volontairement & sans contrainte , est aimé librement , quand même on l'aime nécessairement. En suivant cette idée , on doit dire que les Anges & les Saints dans le ciel qui aiment Dieu nécessairement , & qui ne peuvent point ne le pas aimer , l'aiment pourtant librement , parce qu'ils l'aiment sans contrainte & de toute l'étendue de leur volonté. C'est en quoi Jansenius fait consister la liberté en général , en tant qu'elle convient à Dieu , à Jesus-Christ , aux saints Anges , aux Bieheureux , & aux hommes voyageurs sur la terre. Ces vûes sur l'essence de la liberté en général sont autorisées : on ne peut point les condamner sans tomber dans la fausse idée de Julien le Pélagien , que S. Augustin réfute vivement dans le premier livre de son Ouvrage imparfait , (nomb. 102.) où ce Pere soutient que Dieu s'aime lui-même librement , qu'il aime librement sa justice & ses autres attributs , quoiqu'il ne puisse pas ne les point aimer.

X I I.

Seconde notion de la liberté : Exemption de nécessité.

Mais ce n'est pas assez de considérer la liberté en général ; on doit aussi la considérer en particulier, telle qu'elle est dans l'état où nous sommes, c'est-à-dire, dans l'état de la nature tombée par le péché, exempte non-seulement de contrainte, mais aussi de toute nécessité naturelle, antécédente & physique, & requise pour mériter & démeriter dans l'état présent. C'est ce qu'on doit croire sincèrement, en condamnant (ce que personne ne refuse de faire) la troisième des cinq fameuses propositions ; comme l'Eglise l'a condamnée dans le sens simple, naturel & littéral.

Cette seconde notion de la liberté renferme le pouvoir actif de se déterminer par choix à des actes différens & opposés. C'est dans la volonté un pouvoir actif & réel de se déterminer sous la direction de la raison, & par un amour non *nécessitant* à des choses différentes. On ne peut pas mieux la définir que par ces termes : *Facultas*

activa potens ex judicio rationis operari diversa, ou en moins de mots : *Potestas ad opposita*, comme parle S. Thomas.

XIII.

Observation sur le terme d'indifférence.

Il est assez ordinaire de l'appeller un pouvoir d'*indifférence* de prendre divers partis, sur quoi je remarque seulement qu'il faut prendre ici le mot d'*indifférence* dans le sens théologique, mais non pas dans le sens commun & populaire, sens faux & choquant, qui porte à l'esprit l'idée d'un équilibre, ce qui n'est point du tout nécessaire pour définir la liberté. On ne dira pas d'un Magistrat intègre & plein d'honneur, qu'il est indifférent à recevoir ou ne pas recevoir des présents pour rendre la justice; ni d'un homme passionné pour le jeu, qu'il lui est indifférent de jouer ou non. Une honnête femme se trouveroit offensée, si on lui disoit qu'il lui est indifférent de garder ou non la fidélité qu'elle doit à son mari. Cependant la liberté se trouve dans tous ces cas. Mais pour ne point chicaner sur des mots, je passe le terme d'*indifférence*; je m'en servirai mêm-

me ; je demande seulement qu'on l'entende dans le sens théologique , non en supposant l'équilibre de la volonté comme essentiel à la liberté dans l'état présent , mais en prenant l'indifférence pour un vrai & réel pouvoir actif de prendre des partis différens , *activa facultas ad opposita.*

XIV.

Les hommes ont tous pour le bien & pour le mal , la liberté qu'on appelle d'indifférence.

Ce pouvoir se trouve dans tous les hommes. Il est essentiel au libre-arbitre , ou plutôt il est le libre-arbitre même qui est commun à tous les hommes , & qui , comme le Concile de Trente l'a défini , n'a point été éteint par le péché. Ce pouvoir est naturel : *Posse naturæ est.* C'est le don du Créateur , inséparable du libre-arbitre. La grace ne le donne point ; mais elle le suppose , & elle en donne le bon usage , en donnant le vouloir du bien , ou plutôt étant elle-même le vouloir du bien , qui suppose le pouvoir de le faire si on veut ; en quoi consiste la liberté. C'est par la grace du Rédem-

N. y.

teur qu'on use bien des dons du Créateur : *Sine gratiâ Redemptoris*, dit S. Augustin, *nullus quisquam benè utitur creaturis*.

Les hommes ont donc tous naturellement & par une suite de leur création, le pouvoir d'accomplir la loi de Dieu: ils ont le pouvoir de l'aimer comme leur fin dernière & d'accomplir par là, s'ils le veulent, le premier & le plus grand précepte de la loi. Ils sont tous coupables en le violant, ce qui prouve qu'ils ont tous le pouvoir de l'accomplir, sans quoi ils ne seroient point coupables. Mais quoiqu'ils puissent tous l'accomplir, s'ils le veulent, tous ne l'accomplissent pas, parce qu'ils ne le veulent pas, si ce bon vouloir n'est inspiré par la grâce de Jésus-Christ, laquelle est le bon vouloir même; & qui par un jugement très-juste, mais très-secret & très-im-pénétrable, n'est pas donné à tous : *Scimus gratiam non omnibus dari*, dit S. Augustin.

Ce pouvoir commun à tous les hommes, mais affoibli & incliné au mal par le péché, reçoit des secours différens & inégaux. Dans les uns, il est aidé par le spectacle de la nature, par

la vûe des ouvrages de Dieu , & par la considération des biens qu'il répand sur toutes les créatures : *Non sine testimonio semetipsum reliquit Deus* (a) , dans *pluvias & tempora fructifera*. Dans d'autres il est soutenu par des graces extérieures , comme les instructions , les exhortations , les miracles ; dans les Fidèles , par les lumieres de la foi ; dans les Justes , par la grace sanctifiante qui les rend justes ; dans ceux qui veulent le bien & qui tâchent de le faire , par la grace intérieure de Jesus-Christ qui produit en eux ce bon vouloir & ces pieux efforts , lesquels pourtant par la résistance de la volonté n'ont pas toujours tout l'effet auquel ils tendent.

X V.

La liberté n'a point lieu à l'égard du bien en général , mais seulement à l'égard des biens particuliers.

Le pouvoir du libre-arbitre commun à tous les hommes , est un vrai & réel pouvoir d'indifférence. Il n'y a qu'un seul objet auquel nous soyons invinciblement déterminés , d'une né-

(a) Act. 14, 16.

cessité antécédente & de nature. C'est le bien en général que nous aimons nécessairement , & de telle maniere qu'il est impossible d'aimer le mal comme mal. *Voluntas* , dit S. Thomas (a) , *de necessitate movetur ab objecto illo quod est universale bonum , ab ipsa scilicet beatitudine , non autem à particulari bono quod potest non velle.* Ainsi il n'y a ni mérite ni démérite dans l'amour du bien en général , parce que cet amour est nécessaire , & que nous n'avons point à l'égard de son objet , la liberté requise dans notre état pour mériter ou démériter. Mais nous sommes libres d'une liberté d'indifférence dans cette vie , à l'égard de tout autre objet que le bien & le bonheur en général.

XVI.

Enchaînement de vérités touchant la liberté d'indifférence , requise pour mériter & pour démériter.

Il y a ici un enchaînement de vérités qu'on ne doit point perdre de vûe , quand on parle de la liberté d'indifférence requise pour le mérite ou le dé-

(a) 1. 2. q. 10. art. 2.

mérite dans l'état de la nature tombée.

I. Dieu en créant l'homme a imprimé dans sa volonté un amour nécessaire du bien en général, en sorte que l'homme ne peut rien aimer que ce qui se présente à lui sous quelque idée de bien, ou vrai ou apparent, & qu'il ne peut jamais aimer le mal comme mal.

II. Dans cet amour du bien en général qui répond à toute l'étendue de la volonté qui est infinie, elle a le pouvoir d'aimer tous les biens particuliers; & elle est libre à l'égard de chacun de ces biens en particulier, parce qu'aucun de ces biens, étant tous bornés & finis, ne peut la remplir; & que par conséquent l'amour de ces biens laisse toujours place à d'autres amours qu'elle peut former.

III. A quelque bien particulier qu'elle soit appliquée, & quelque fort qu'elle soit son amour, elle peut toujours ne le point aimer, parce qu'il ne peut ni la remplir ni la contenter entièrement. Ainsi elle peut toujours chercher à se remplir par d'autres biens; à quoi cependant elle ne parvient jamais, tant qu'elle n'a pour objet que des biens bornés & finis, qui ne peuvent point la remplir.

IV. L'amour de Dieu même en cette vie-ci ne la remplit point, parce qu'encore que Dieu soit le bien infini, il n'est connu & par conséquent il n'est aimé que d'une manière bornée & finie.

V. Dieu dont la volonté est souveraine & toute-puissante, à laquelle rien ne résiste & ne peut résister, veut que les hommes qu'il a créés libres agissent librement, dans les actions méritoires du salut comme dans les autres actions. Tout ce que Dieu veut qui arrive, arrive toujours; non-seulement quant au fond, mais aussi quant à la manière dont Dieu veut qu'il arrive. Ainsi Dieu voulant que les hommes créés libres, agissent librement dans leurs actions délibérées, ils ne peuvent manquer d'agir librement sous la main de Dieu.

VI. C'est ce que Dieu fait en les prévenant, en les conduisant, en les déterminant par des amours, qui n'ayant pour objet que des biens particuliers & finis, ou connus simplement d'une manière bornée & finie, ne leur ôtent jamais la liberté, parce que ces amours, quelque grands qu'ils soient, ne leur ôtent jamais le pouvoir de se porter à d'autres objets, & de former d'autres

amours, quoique par le poids d'un plus grand amour, ils se portent infailliblement aux objets auxquels Dieu veut qu'ils se portent librement, en conservant un vrai & réel pouvoir de ne s'y pas porter.

XVII.

Jansenius reconnoît comme un point de foi, la liberté d'indifférence requise pour mériter & démeriter.

Quoique Jansenius ait cru avec raison que l'indifférence, c'est-à-dire, le pouvoir *ad opposita*, n'est point de l'essence de la liberté en général, il reconnoît qu'elle est requise à raison de l'état de la liberté des hommes voyageurs, & qu'elle en est une propriété inséparable; & il regarde ce point, non-seulement comme appartenant à la foi, mais, dit-il, comme la base de la foi catholique, contre les Manichéens & les autres ennemis de la vérité & de la liberté.

Dans le 34. Chapitre du 6. livre de la grace de Jesus-Christ Sauveur, il se propose d'abord différens endroits de l'Ecriture & des Peres par maniere d'objection contre ce qu'il avoit dit

dans les chapitres précédens , que l'indifférence n'est pas essentielle à la liberté en général.

L'homme , dit-il , n'est pas libre seulement d'une exemption de contrainte , mais il a aussi la liberté de contrariété (c'est-à-dire il peut faire le bien & le mal) & celle qu'on appelle de contradiction (c'est-à-dire qu'il peut faire le mal & ne le pas faire : *Ergo in homine est libertas & contrarietatis & contradictionis* (a), & non sola libertas à coactione.

Les commandemens que Dieu fait aux hommes , dit-il encore , prouvent qu'ils ont ce pouvoir indifférent au bien & au mal. *Idem convincunt omnia mandata quibus aliquid vel jubetur vel vetatur* (b) : *significant enim hominem ad utrumvis posse flecti , ad bonum & ad malum , ad agendum & abstinendum.*

Il joint à cela le témoignage unanime des Peres , qui reconnoissent que l'homme peut , comme il lui plaît , faire ou ne pas faire ce qui lui est commandé : *Quibus consentanea Patres omnes clamant* (c) , *indicantes passim homines posse quæ jubentur facere & non facere , ut vi-*

(a) Lib. 6 de grat. Salvat. cap. 34.

(b) Ibid.

(c) Ibid.

sum fuerit ; & habere , ut Nazianzenus dixit , in utramque partem liberi arbitrii motus.

Voilà ce que Jansenius se propose par maniere d'objection. Mais au lieu de la combattre comme une objection qui fût contraire à ce qu'il avoit enseigné , il l'adopte non-seulement comme une vérité certaine , mais comme une vérité qui appartient à la foi : *Respondeo* , dit-il (a) , *argumentum esse verissimum , quod ab ipso Augustino , Damasceno , Bernardo , & cæteris non solum admittitur , sed velut catholicæ fidei immobilis basis adversus Manichæos , aliasque pestes veritatis & libertatis , invictissimè defenditur & defendi debet.*

Il est vrai que Jansenius ajoute que cela n'est point opposé à ce qu'il avoit enseigné dans les Chapitres précédens de l'essence de la liberté en général , mais qu'il y est seulement question de la liberté des hommes voyageurs telle qu'elle est dans l'état présent : *Quis enim nesciat* , dit-il (b) , *scripturas illas ac similes de viatorum hominum libertate loqui.*

Il s'agit ici de ceux à qui le bien

(a) *Lib. 6. de grat. salvat. cap. 34.*

(b) *Ibid.*

est commandé & le mal est défendu ; de ceux qui peuvent accomplir ou transgresser les commandemens de Dieu, qui méritent, s'ils les accomplissent comme il faut, & qui sont coupables s'ils y manquent. Ils ont, selon Jansenius, la liberté d'indifférence ; non pas que l'indifférence soit essentielle à la liberté en général ; mais elle est requise, selon lui, à raison de l'état où se trouve la liberté des hommes voyageurs.

Il y a bien de la différence, dit-il, entre un acte libre & l'état de la liberté : *Inter actum quippe liberum & statum libertatis permagna differentia est* (a). L'état de la liberté des hommes voyageurs est très-différent de l'état de la liberté de Dieu, de Jésus-Christ, des Anges, des Saints dans le ciel. Ce qui est requis pour un état, ne doit pas être étendu à un autre état. *Aliter Deus* (b), *aliter Angeli viatores & primus homo, aliter Beati, aliter damnati, aliter homines reparandi, aliter Christus Dominus in via constitutus liber fuit.*

Il faut bien remarquer ces mots, *aliter homines reparandi*, qui font bien

(a) *Ibid.*(b) *Ibid.*

voir que Jansenius ne parle pas seulement de l'homme dans l'état d'innocence ; mais aussi de l'homme dans l'état de la nature tombée , dans un état où il a besoin d'être réparé par Jesus-Christ. C'est pour la liberté de l'homme dans cet état-là , qu'il dit que l'indifférence est requise , & que , conformément à l'Ecriture , à S. Augustin , aux Peres de l'Eglise , & à la foi catholique , il reconnoît que la liberté des hommes voyageurs est non-seulement exemte de contrainte , mais aussi de nécessité , c'est-à-dire qu'elle est indifférente à prendre différens partis : *Hominum igitur viatorum (a), non solum coactionis expertem esse libertatem, sed etiam necessitatis immutabilis voluntariæ, hoc est, eam ad utrumque indifferenter esse, cum Scripturis, Augustino & Patribus & catholica fide fatemur perlibenter.*

Une déclaration si claire & si précise devoit lever toutes les difficultés , sur cette règle de critique si conforme au bon sens & à l'équité , qu'en examinant les Ouvrages d'un auteur sensé , on doit toujours réduire à ce qu'il

(a) *Ibid.*

y a de clair & de précis , les endroits qui paroissent obscurs & embarrassés. Mais sans m'arrêter à cette sorte de justification , dont je crois que le Livre de Jansenius n'a pas besoin , il est aisé de faire voir que les difficultés formées par ses adversaires sont mal fondées , & ne viennent que de ce qu'ils n'ont point fait assez d'attention à une troisième idée de la liberté , sur laquelle Jansenius en suivant S. Paul , S. Augustin , & le langage commun de la piété chrétienne , insiste le plus ordinairement. Il faut rappeler ici ce que nous avons dit plus haut , qu'il y a trois notions , ou trois idées de la liberté qu'on ne doit pas confondre.

XVIII.

On rappelle les deux premières notions de la liberté.

La première est de considérer comme libre , tout ce qui est volontaire & sans contrainte. Telle est la liberté avec laquelle Dieu s'aime lui-même , aime sa justice & ses autres attributs : amour libre , quoique nécessaire , comme saint Augustin le soutient dans le premier livre de l'Ouvrage imparfait

contre Julien le Pélagien. Selon cette idée, les Anges & les Saints dans le ciel qui connoissent Dieu tel qu'il est, l'aiment librement, quoiqu'ils l'aiment nécessairement, parce qu'ils l'aiment volontairement de toute l'étendue de leur volonté, & par conséquent sans contrainte.

La seconde idée de la liberté est celle de l'indifférence. Je prends ce mot dans le sens théologique, par où j'entends un vrai & réel pouvoir actif de choisir entre divers partis opposés, & de prendre l'un ou l'autre sous la direction de la raison. Pour rendre cette idée juste, il faut distinguer la liberté même, de l'exercice de la liberté. Il faut distinguer les pouvoirs, en quoi consiste la liberté; & les vouloirs en quoi consiste l'exercice ou l'usage qu'on fait de la liberté, en choisissant un parti préférablement à un autre. Les pouvoirs en quoi consiste la liberté, sont *ad utrumque*; mais les vouloirs ou le choix en quoi consiste l'exercice de la liberté, sont *ad alterutrum*; c'est-à-dire que pour être libre de la liberté dont il s'agit ici, il faut que le pouvoir de la volonté s'étende en même-tems aux deux partis opposés; par exemple, que

pour être libre à l'égard de deux situations opposées comme d'être debout & être assis, la volonté doit avoir conjointement le double pouvoir qui s'étende en même-tems à l'une & à l'autre situation : *Potestas ad utrumque*. Ces pouvoirs qui se terminent à des actes opposés, ne sont pas opposés entr'eux, & subsistent ensemble dans la même volonté. C'est en quoi consiste la liberté même. Mais l'exercice de la liberté ne se fait qu'à l'égard d'un des deux partis : *Potestas ad alterutrum*, On ne fait usage que d'un des deux pouvoirs. Car l'exercice consiste dans le vouloir & dans le choix d'un des deux partis. Des actes de vouloir & de choix opposés, ne peuvent pas être exercés ensemble & en même-tems. En exerçant un de ces actes, on est dans l'impuissance d'exercer en même-tems l'acte opposé. Quand on veut être debout, on est dans l'impuissance de vouloir en même-tems être assis. Mais cette sorte d'impuissance n'est point contraire à la liberté, parce que c'est une impuissance volontaire, conséquente ; c'est une suite du choix de la volonté, & l'exercice de la liberté.

La liberté des hommes voyageurs

sur la terre , consiste dans ce pouvoir *ad utrumque*. Elle est exemte non-seulement de contrainte , mais aussi de nécessité. Comme elle étoit requise dans l'état d'innocence , elle est aussi requise dans l'état de la nature tombée pour le mérite & le démerite. Nous avons vû que Jansenius reconnoît cet état de liberté dans la nature tombée , & qu'il reconnoît ce point comme appartenant à la foi , & comme la base immobile de la doctrine catholique contre les Manichéens & les autres hérétiques ennemis de la liberté. On voit par-là combien Jansenius a été éloigné d'enseigner l'erreur condamnée dans la troisiéme des cinq fameuses propositions.

X I X.

Troisiéme notion de la liberté, prise pour la délivrance de la domination des divers amours qui partagent la volonté.

La troisiéme idée de la liberté , se forme en la considérant comme une exemption , ou une diminution du poids de ces différens amours qui partagent la volonté , & qui , sans lui ôter l'indifférence , c'est-à-dire le pou-

voir *ad opposita* , l'inclinent & la déterminent à prendre un parti plutôt qu'un autre. Cette sorte de liberté est proprement ce que l'Ecriture , les Peres , tous les livres de piété appellent la délivrance de la captivité du démon , de la servitude du péché , du joug de la cupidité , du lien des mauvaises habitudes. C'est de cette liberté que parle Jesus - Christ , lorsqu'il dit : Si le Fils vous met en liberté , vous serez véritablement libres : *Si ergo vos Filius liberaverit (a) , verè liberi eritis* : vous connoîtrez la vérité , & la vérité vous délivrera : *Cognoscetis veritatem (a) , & veritas liberavit vos*.

Cette liberté des enfans de Dieu , qui est en eux l'effet de la grace , est fort différente de la liberté d'indifférence ; elle n'ôte point le pouvoir de faire le bien & le mal ; elle le suppose & elle en fait faire un bon usage : sans cette sorte de liberté que donne la grace , on est esclave du péché & on pèche infailliblement : *Omnis qui facit peccatum servus est peccati (c)* : on est captif de ses passions & dans les liens de la cupidité : *Regnat enim* , dit S.

(a) *Joan.* 8 , 36.(b) *Ibid.* 32.(c) *Ibid.*

Augustin , *carnalis cupiditas , ubi non est Dei caritas* (a).

Au reste ces termes de captivité , de joug , de liens , si communs dans les Peres , dans les Sermons , dans tous les livres de piété , ne se doivent point prendre dans un sens propre & littéral , pour un joug extérieur , pour des liens étrangers à la volonté , comme sont les liens d'un prisonnier qui lui ôtent le pouvoir d'agir comme il voudroit ; mais ces termes si communément employés dans la morale chrétienne , doivent s'entendre dans un sens métaphorique. Ce sont des liens intérieurs & volontaires , tels que S. Augustin les éprouvoit avant que la grace l'en eût délivré : *Ligatus* , dit-il (b) , *non ferro alieno , sed meâ ferreâ voluntate. Velle meum tenebat inimicus , & mihi catenam fecerat & constrinxerat me.* C'est l'amour des biens sensibles qui incline la volonté de ce côté-là , non en lui ôtant le pouvoir d'aimer d'autres biens , mais en la déterminant à se tourner vers ce qu'elle aime le plus actuellement.

C'est en ce sens qu'on dit qu'elle n'est pas libre , c'est-à-dire qu'elle n'est

(a) *Enchir. cap. 117.*

(a) *Lib. 8. Confes. c. 5, n. 10.*

pas délivrée, qu'elle est esclave du démon & du péché, qu'elle est liée par ses passions, & qu'elle ne peut devenir vraiment libre que par la grace de Jésus-Christ. *Si vos Filius libera verit, verè liberi eritis.* Mais elle ne perd pas pour cela la liberté d'indifférence requise pour le mérite & pour le démérite. Car elle pèche dans cette sorte de captivité & de servitude : *Qui facit peccatum, servus est peccati* (a).

XX.

Passage important de saint Paul. Les hommes sont tous, ou sous le règne de la justice, ou sous le règne du péché.

Il y a donc une autre sorte de liberté, que celle qui consiste dans le pouvoir indifférent à prendre des partis opposés ; & une autre sorte de captivité & de nécessité, que celle qui détruiroit ce pouvoir indifférent. C'est la liberté des enfans de Dieu sous le règne de la justice dans le cœur ; c'est la captivité sous l'empire des passions, & une sorte de nécessité (mais nécessité conséquente) sous le règne de la cupidité.

(a) *Juan. 8, 34.*

Ne sçavez-vous pas, dit S. Paul (a), que de qui que ce soit que vous vous soyez rendus esclaves pour lui obéir, vous demeurez esclaves de celui à qui vous obéissez, soit du péché pour y trouver la mort, soit de l'obéissance à la doctrine de l'Evangile pour y trouver la justice. Mais Dieu soit loué, de ce qu'ayant été auparavant esclaves du péché, vous avez obéi du fond du cœur à la doctrine de l'Evangile sur le modèle de laquelle vous avez été formés. Ainsi ayant été affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez affranchis de la justice Mais à présent étant affranchis du péché & devenus esclaves de Dieu, le fruit que vous en tirez est votre sanctification, & la fin sera la vie éternelle.

Ce passage très-important demande une attention particulière. S. Paul y considère les hommes sous deux états, sous deux régnes, sous deux empires. Ou ils sont esclaves du péché & affranchis de la justice, ou ils sont esclaves de la justice & affranchis du péché : *Cum servi essetis peccati* (b),

(a) Rom. 6.

(b) *Ibid.*

liberi fuistis justitiæ Nunc vero liberati à peccato , servi autem facti Deo : c'est-à-dire , ou ils sont sous le joug du péché & affranchis de la justice , ou ils sont sous le règne de la justice & affranchis & délivrés de la servitude du péché. Et , pour me servir des termes de S. Augustin , ou la cupidité , c'est-à-dire , ou l'amour des biens créés régné dans le cœur ; ou la charité , c'est-à-dire , l'amour de Dieu y régné. Les hommes sont tous sous l'un ou l'autre empire. C'est ce qui forme les deux grandes Cités qui renferment tous les hommes , & ce qui est le sujet d'un des plus beaux & des plus savans Ouvrages de S. Augustin. Deux amours , dit-il , ont formé deux Cités , l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu , & l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même : *Fecerunt civitates duas amores duo* (a) ; *amor sui usque ad contemptum Dei , amor Dei usque ad contemptum sui.*

(a) *De Civ. Dei*, l. 14, c. 23.

XXI.

*On est, ou sous l'empire de la charité, ou
sous l'empire de la cupidité.*

Ce que nous trouvons dans l'Evangile du bon & du mauvais arbre, revient à la même doctrine. S. Augustin dans ses Livres contre Julien (a), insiste beaucoup sur ces paroles de Jésus-Christ. *Tout arbre qui est bon, produit de bons fruits; & tout arbre qui est mauvais, produit de mauvais fruits (b). Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits; & un mauvais arbre n'en peut produire de bons.* Il en est de même, dit encore saint Augustin, du bon & du mauvais œil dont parle Jésus-Christ. *Si oculus tuus fuerit simplex (c), totum corpus tuum lucidum erit: si autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* « Reconnoissez, dit » ce Pere, que cet œil est l'intention » pour laquelle on agit; & que si elle » n'est pas dirigée par une foi qui opère par la charité, tout le corps des » actions est ténébreux, c'est-à-dire, » plein de la noirceur du péché: *Hunc*

(a) *Lib. 3. n. 33.*(c) *Ibid. 6, 22.*(b) *Matth. 7, 17.*

oculum agnosce intentionem quâ facit quisque quod facit (a); & per hoc discite eum qui non facit opera bona intentione fidei bonæ, hoc est ejus quæ per dilectionem operatur, totum quasi corpus quod illis velut membris operibus constat, tenebrosus esse, hoc est plenum nigredine peccatorum. Dans la parabole des deux maîtres qu'on ne peut pas servir en même-tems : *Nemo potest duobus Dominis servire* (b), Jésus-Christ nous présente l'image de notre propre cœur partagé entre deux affections opposées, dont il ne peut pas en même-tems suivre les impressions. Car, ou l'on aimera l'un de ces maîtres & l'on aura de l'aversion pour l'autre ; ou l'on s'attachera à l'un & l'on méprisera l'autre : *Aut enim unum odio habebit* (c) ; & *alterum diliget ; aut unum sustinebit, & alterum contemnet*. Vous ne pouvez, ajoute Jésus-Christ en expliquant la parabole, servir Dieu & les richesses, *Non potestis Deo servire & mammonæ*.

(a) Lib. 4. cont. Jul. c. 3, n. 33.

(b) Matth. 6, 24.

(c) Ibid.



XXII.

Sous ce double empire alternatif, les hommes ne perdent jamais la liberté d'indifférence requise pour mériter & pour démériter.

Ces passages & bien d'autres semblables, si communs dans le langage de la piété, & sur lesquels Jansenius appuie fortement, ne regardent point & n'attaquent point la liberté, prise selon la seconde notion que je viens d'en donner, liberté d'indifférence au bien & au mal, requise dans l'état présent de la nature corrompue pour mériter & pour démériter. Ce n'est point par opposition à cette liberté primitive, qui quoiqu'affoiblie, n'a point été éteinte par le péché, que l'Écriture, les Peres, les livres de piété, en faisant voir la nécessité de la grace de Jesus-Christ, parlent si souvent de la captivité de la volonté sous le joug des passions, de l'empire de la cupidité, de l'impuissance de faire le bien, de la nécessité de faire le mal. Par exemple, ce n'est point par opposition à cette liberté, que le Pape Innocent I. écrivant avec toute l'autorité du Siège

Apostolique, au Concile de Carthage, dit dans sa Lettre de l'année 417 ; *Necessè est enim ut, quo auxiliante vincimus, eo iterum non auxiliante vincamur* : c'est-à-dire ; « car comme nous rem-
 » portons la victoire quand Dieu nous
 » secourt, il faut nécessairement que
 » nous soyons vaincus quand il ne nous
 » secourt pas » : paroles importantes, qui ont été recueillies & répétées par le Pape Célestin I. dans sa Lettre écrite aux Evêques des Gaules, vers l'an 431.

Les Peres en parlant ainsi, n'ont eu garde de donner atteinte à la liberté d'indifférence, que les mêmes Peres reconnoissent par-tout. Leurs passages ne peuvent donc avoir rapport qu'à la liberté prise selon la troisième idée que j'en ai donnée, comme d'une délivrance & d'un affranchissement, soit de la justice quand la cupidité régné dans le cœur, soit du péché quand la charité prend le dessus ; ce qui ne préjudicie point à la liberté d'indifférence, que Jansenius a toujours reconnue comme nécessaire dans l'état de la nature tombée pour mériter & pour démériter.

XXIII.

Passages de Jansenius, qui expliquent & justifient sa doctrine.

Dans son huitième Livre de la grâce du Sauveur, où il traite cette matière à fond, il se fait à lui-même la question & demande, s'il y a dans la volonté UNE LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE pour vouloir & pour faire le bien ou le mal ; & il répond nettement, que tant que nous vivons, soit dans l'infidélité avant que d'avoir reçu la grâce, soit après avoir reçu la grâce, l'indifférence à prendre des partis contraires, c'est-à-dire à vouloir ou à faire ou le bien ou le mal, se trouve toujours dans le libre-arbitre : *Respondetur*, dit Jansenius (a), *quamdiu hic vivimus, sive in infidelitate ante gratiam, sive jam sub gratiâ, indifferentiam ad contraria, hoc est ad volendum faciendumque bonum & malum, semper inesse libero arbitrio.*

Il est vrai qu'il ajoute que par cette indifférence, on ne doit pas entendre un équilibre dans la volonté, comme

(a) *Lib. 8. de grat. Salvat. c. 20.*

quelques Théologiens l'ont entendu. En effet cet équilibre qui est contraire à l'expérience & au sentiment intérieur que nous avons de notre liberté, n'est point nécessaire pour la liberté. La volonté est toujours maîtresse de ses actes sous la direction de la raison. Elle en est responsable, nonobstant les inclinations & les amours qui la font pencher d'un côté plus que de l'autre ; & quoique inclinée, elle conserve toujours un vrai & réel pouvoir de prendre celui de ces deux partis qu'elle veut choisir. Le joueur le plus passionné pour le jeu, sent bien que dans le tems qu'il joue, il a un vrai pouvoir de ne pas jouer, quoique sur ce point, violemment incliné d'un côté, il ne soit pas dans l'équilibre.

Excepté donc la nécessité de l'équilibre dans la volonté pour la liberté, Jansenius reconnoît toujours dans la volonté un vrai pouvoir indifférent à des partis opposés, même dans le tems qu'elle est le plus fortement inclinée vers un certain parti : *Dicimus* (a), ce sont ses termes, *liberum arbitrium, quantumcumque vehementi atque efficaci gratiæ delectatione præventum atque de-*

(a) Lib. 3. de grat. Salvat. c. 20.

terminatum ad faciendum bonum, adhuc tamen posse bonum non tantum non facere, sed etiam malum.

Sur cela il rappelle la distinction commune & célèbre dans les Ecoles de Théologie, du sens composé & du sens divisé : *Verum est istud*, dit-il, *non quidem in sensu composito, ut vulgo dici solet, sed in sensu diviso*; c'est-à-dire, que la liberté consiste en ce qu'on peut, si l'on veut & selon son choix, faire l'un & l'autre de deux actes opposés, séparément mais non pas conjointement. On peut, si l'on veut, jouer ou ne pas jouer : on peut être assis ou être debout, en séparant ces actes ; mais on ne peut pas les joindre. Il ne peut pas arriver qu'en même-tems on joue, & qu'on ne joue pas ; qu'on soit en même-tems debout & assis. Les actes opposés l'un à l'autre, comme deux vouloirs opposés l'un à l'autre, sont incompatibles : on ne peut pas les exercer en même-tems. Mais les pouvoirs d'exercer ces actes opposés, ne sont point opposés entre-eux : ils subsistent ensemble ; & soit qu'un homme agisse, soit qu'il n'agisse pas, il a toujours le pouvoir de faire l'un

Ovj

ou l'autre , & par conséquent il est toujours libre. *Quamvis* , dit Jansenius (a) , *duo actus contrarii sint oppositi , potestates tamen ad opposita non sunt oppositæ , nec sibi invicem , nec actibus oppositis ; & in eodem simul subiecto , sive agente , sive quiescente , commoventur.*

La volonté faisant usage de sa liberté , ne peut pas joindre dans le moment décisif de l'acte qu'elle choisit , deux déterminations opposées. Elle est dans l'impuissance à cet égard , mais impuissance conséquente & de choix. Il ne peut pas effectivement arriver que la volonté se détermine en même-tems au bien & au mal opposé ; mais elle conserve toujours en même-tems les deux pouvoirs de se déterminer à l'un ou à l'autre. Ainsi , selon Jansenius , comme je l'ai déjà dit , quelques forts que soient les attraits de la grace qui porte la volonté au bien avec une espèce de ravissement , elle a toujours la liberté à cet égard , parce qu'elle conserve toujours un vrai pouvoir de ne point agir , même sous l'attrait ravissant de

(a) *ibid.*

la grace qui la porte à vouloir agir , quoiqu'il ne puisse point arriver effectivement que la volonté actuelle de ne point agir , se trouve en même-tems jointe avec l'opération de la grace qui donne la volonté actuelle d'agir : *Voluntas quantacumque gratiæ suavitatè rapiatur , potest non agere id quò rapi- tur , quia veram non agendi potestatem ; etiam sub gratiâ rapiens retinet ; quam- vis fieri nequeat , ut ipsa non actio cum gratiæ operatione in eâdem simul volunta- te copuletur.*

Or la liberté d'indifférence requi- se pour mériter & pour démériter , ne consiste pas dans la jonction de deux actes opposés comme de deux vou- loirs contraires , mais dans un vrai & réel pouvoir actif toujours présent d'exercer l'un ou l'autre des deux actes opposés.

(a) *Ibid.*



XXIV.

*Nécessité d'être secouru par la grace
de Jesus-Christ.*

Mais la foi qui suppose ces vérités connues par la raison, nous enseigne aussi qu'encore que l'homme se suffise à lui-même pour faire le mal, en ne faisant pas de sa liberté l'usage qu'il en doit faire, il ne se suffit pas à lui-même pour vouloir & pour faire le bien; & qu'il a un besoin continuel de la grace de Jesus-Christ, parce que sans cette grace qui est un saint amour, le mauvais amour qui n'est point combattu, régne toujours dans le cœur; qu'ainsi jamais on ne fait du libre-arbitre le bon usage qu'on en peut faire que par la grace de Jesus-Christ, comme le dit le Pape Célestin I. dans les Capitules joints à sa Lettre écrite aux Evêques des Gaules vers l'an 431. *Quòd nemo, nisi per Christum, libero benè utatur arbitrio.*

XXV.

Différence entre voluntas libera & voluntas liberata.

Ce qui dans la dispute présente , trompe les adversaires du Livre de Jansenius , c'est que pour trouver dans son Livre l'erreur formelle de la troisième des cinq fameuses propositions, ils confondent les différentes idées du mot de liberté ; ils transportent à une de ces idées , ce qui ne convient qu'à l'autre ; ils veulent faire regarder l'opposition que les passions dominantes forment à l'accomplissement de la loi de Dieu , comme une opposition à la liberté d'indifférence ; & confondant la délivrance des divers amours qui partagent la volonté & qui la mettent en mouvement , avec la liberté d'indifférence , ils s'imaginent que la volonté n'est plus libre ; ni pour faire le mal , lorsque la grace de Jesus-Christ qui est le bon amour , est dominante ; ni pour faire le bien , lorsque la cupidité qui est le mauvais amour prend le dessus en conséquence du choix de la volonté. Ils ne veulent pas reconnoître la différence que

S. Augustin a si bien marquée par ces mots, *voluntas libera, voluntas liberata*. La volonté est toujours libre, *semper libera*, dit S. Augustin, parce qu'elle a toujours le pouvoir de se porter comme elle veut au bien & au mal ; mais elle n'est pas toujours bonne, parce qu'elle n'est pas toujours délivrée des passions qui l'inclinent au mal : *Non semper bona, non semper liberata*.

XXVI.

L'auteur du Traité du Formulaire confond ces deux idées de la volonté libre & de la volonté délivrée.

La confusion de ces idées qu'ils ne distinguent point, est pour eux une source d'illusions & de sophismes, comme on le voit dans un Ouvrage publié depuis peu d'années en quatre petits volumes sous le titre de *Traité du Formulaire*. Tout ce que Jansenius a dit de la volonté captive sous le règne de la cupidité, de la violence des passions, de l'asservissement au mal, de l'impuissance volontaire de faire le bien, si Dieu n'inspire le bon vouloir qui est la grace de Jésus-Christ, est

la doctrine même & l'expression de S. Paul (a). C'est la doctrine de S. Augustin & des Peres, qui ont prouvé la nécessité de la grace de Jesus-Christ par la foiblesse de l'homme, par l'impuissance de faire le bien sans ce secours qui n'est pas accordé à tous, quoique tous soient coupables quand ils violent la loi naturelle. C'est la prédication commune de l'Eglise, c'est le langage de la piété chrétienne : rien n'est plus commun dans les sermons, dans les exhortations, dans les livres de morale.

L'auteur dont je viens de parler, suivant les traces & prenant l'esprit de divers autres auteurs qu'il transcrit, donne comme eux, dans cette confusion d'idées ; & par la même illusion, il oppose à la liberté requise pour mériter & pour démériter, la captivité, la servitude, l'impuissance dont Jansenius parle après les Peres ; au lieu que cette impuissance qui est volontaire, cette servitude qui est de choix, ne sont opposées qu'à la liberté des enfans de Dieu, à cet heureux assujettissement à la loi par amour, au règne de

(a) Rom. 6, 16.

Jésus-Christ dans le cœur par le bon amour qu'il y répand , en quoi proprement consiste la grace.

Le même auteur du Traité du Formulaire , toujours trompé par la confusion de ces différentes idées qu'il n'a pas sù démêler , prétend que cette impuissance de faire le bien dans un homme dominé par les passions , est une impossibilité physique ; & de même , que l'impuissance de faire le mal dans un homme en qui la charité régne , est une impossibilité physique qui détruit la liberté : *Quand le bon amour , dit-il , se trouve plus fort que l'amour terrestre , la volonté se porte au bien ; mais pour lors le pouvoir qu'elle a de pécher , est lié par l'impression de la grace.*

Il y a ici une équivoque , source du sophisme de cet auteur. Il est vrai que le pouvoir de pécher est en un sens lié dans un homme en qui la grace , c'est-à-dire le bon amour , domine actuellement dans le moment de l'action. Mais ce lien est volontaire , & conséquent au choix & à la détermination libre de la volonté. C'est la volonté qui se lie elle-même. C'est pourquoi S. Augustin parlant du lien de la cupidité , qui avant la conversion le re-

noit dans la servitude du péché, dit de lui-même qu'il étoit lié non pas par un fer étranger, mais par des liens formés par sa propre volonté aussi dure que le fer : *Ligatus non ferro alieno (a), sed meâ ferreâ voluntate.*

XXVII.

L'impuissance alternative de faire le bien ou le mal, n'est qu'une impuissance conséquente & volontaire.

L'impuissance de pécher que donne l'amour dominant de la justice, n'est qu'une impuissance volontaire, morale, conséquente, dépendante du choix de la volonté ; & non pas une impuissance physique & antécédente, ou antérieure au choix. L'amour actuel d'un objet, quand cet amour est supérieur, combat l'amour actuel d'un objet contraire. On ne peut pas joindre ni exercer ensemble & en même-tems la volition actuelle du bien & la volition actuelle du mal opposé. On ne peut pas, comme disent les Thomistes, exercer en même-tems l'acte de vouloir être assis, & l'acte

(a) Conf. 8, cap. 5, n. 10.

opposé de vouloir être debout. Il y a une contradiction & une impossibilité absolue dans la jonction actuelle de deux actions contraires ; mais il n'y a point de contradiction dans la jonction des pouvoirs de faire deux actes contraires : Or la liberté physique & naturelle, la liberté d'indifférence requise pour mériter & pour démériter, consiste dans un vrai pouvoir actif, sous la direction de la raison, de faire l'un ou l'autre des deux actes opposés, dans le pouvoir de faire le bien ou le mal ; mais non pas dans l'exercice actuel de deux actes opposés.

X X I X.

L'auteur du Traité du Formulaire abuse de la comparaison d'une balance.

Le même auteur continue : Il y a, dit-il, impossibilité physique que la volonté secourue d'une grace ou d'un bon amour supérieur à la cupidité, pèche dans le moment décisif de son action, parce qu'il y a impossibilité physique, que le bassin d'une balance où se trouve un petit poids, contrebalance celui où il s'en trouve un plus gros.

Je réponds que ce raisonnement là est faux , & que la comparaison d'une balance est illusoire. Il est vrai que la volonté mue actuellement par une grâce efficace , puissante , supérieure à la cupidité , dans le moment décisif de l'action se portera infailliblement au bien , mais non pas nécessairement. J'en appelle au sentiment intérieur & à l'expérience. Quelque efficace que soit la grâce , quelque fort que soit l'amour de la justice dans un homme de bien au moment décisif de l'action , il sent bien qu'il a un vrai pouvoir présent de pécher , s'il le veut. La grâce qui domine actuellement dans son cœur , lui en ôte le vouloir ; mais elle ne lui en ôte point le pouvoir , ni par conséquent la liberté.

Il n'est donc point dans une impossibilité de pécher antécédente & physique , qui seroit contraire à sa liberté : c'est seulement une impuissance volontaire & conséquente , qui est la suite d'un amour libre & de choix , en conséquence duquel il se détermine à un parti plutôt qu'à un autre qu'il a le pouvoir de prendre , & qu'il prendroit , s'il le vouloit. Il n'arrivera pas qu'il use du pouvoir qu'il a de pécher , parce

qu'il ne le voudra pas, & qu'en même-tems qu'il veut actuellement le bien, il ne peut pas effectivement arriver qu'il veuille actuellement le mal; mais il n'en perd pas pour cela le pouvoir de le vouloir & de le faire.

Quant à la comparaison de la balance qui a ébloui l'auteur du Traité du Formulaire, c'est une idée pélagienne que S. Augustin a combattue fortement, & qu'il traite de folie dans le troisième livre de l'Ouvrage imparfait contre Julien. « Votre balance, lui dit
 » S. Augustin, que vous tâchez de suspendre également des deux côtés par
 » des poids égaux, en sorte que la volonté soit autant libre pour le bien
 » qu'elle l'est pour le mal en s'inclinant
 » d'un côté, rend votre égarement manifeste : *An hic libra tua quam conaris
 ex utraque parte per æqualia momenta suspendere (a), ut voluntas quantum est
 ad malum, tantum sit etiam ad bonum libera, vergendo in unam partem, te indicat delirantem.*

(a) *Oper. imp. l. 3, n. 117.*

XXIX.

La comparaison tirée d'une balance & des poids qui l'inclinent, peut avoir une juste application.

Ce n'est pas que je désapprouve entièrement la comparaison d'une balance, & des poids qui l'inclinent du côté qu'un de ses bassins est plus chargé. On en peut faire usage pour éclaircir la matière dont il s'agit, en la prenant dans le point où l'application est juste. L'amour est, sous la direction de la raison, le principe des actes libres. Les divers amours qui partagent la volonté, & qui la mettent en mouvement & en action dans l'exercice de sa liberté, sont, dit S. Augustin, comme des poids qui inclinent la volonté d'un côté ou d'un autre, au bien ou au mal. *Pondus meum, amor meus : eo feror quocumque feror* (a). De quelque côté que je me tourne, c'est par l'amour qui est en moi comme un poids, que s'y suis porté. Et dans un autre endroit : *Corpus pondere sicut animus amore fertur* (b).

(a) *Conf. l. 11, c. 9, 10.*

(b) *De Civ. Dei. l. 11, c. 28.*

Ce poids se dit métaphoriquement de l'amour, par allusion aux poids matériels, dont le plus fort dans un des bassins de la balance, l'emporte infailliblement sur le plus foible, selon les loix du mouvement que Dieu a établies. On peut dire qu'il en est de même de la volonté. Ses amours sont ses poids, qui, comme je viens de le dire, la mettent en mouvement. Le plus fort amour l'emporte infailliblement sur le plus foible. L'amour qui domine l'emporte toujours dans l'exercice de l'acte, sur l'amour qui est asservi. La charité, ou, ce qui est la même chose, le bon vouloir, agissant selon douze degrés de force, l'emporte toujours sur la cupidité ou le mauvais amours, qui ne seroit remué que selon six degrés.

X X X.

Quand nous agissons sous la direction de la raison, c'est toujours suivant ce qui nous plaît le plus dans le moment de l'action.

Ainsi quand nous agissons délibérément sous la direction de la raison, nous faisons toujours ce qui nous plaît
le

le plus , & selon ce que nous aimons le mieux dans le moment de l'acte. Entre deux actes qui sont en notre pouvoir , nous en choisissons un , nous le préférons à l'autre. Or préférer & choisir , c'est aimer plus. Il est donc infailible que nous agissons toujours suivant le plus grand amour : *Quod enim amplius nos delectat* , dit S. Augustin , *secundum id operemur necesse est* (a). Si donc , continue ce Pere , il se présente deux objets contraires l'un à l'autre ; d'un côté le précepte de la justice , & de l'autre un plaisir impur ; & que nous ayons de l'amour pour l'un & l'autre , il est manifeste que certainement nous agirons suivant le plus grand amour alors dominant : *Si spiritu vivimus* (b) , *spiritu & sectemur : manifestum est certè secundum id nos vivere , quod sectati fuerimus : sectabimur autem quod amplius dilexerimus*. Itaque si ex adverso existant duo , *præceptum justitiæ & consuetudo carnalis , & utrumque diligitur , id sectabimur quod amplius dilexerimus*.

Mais si nous aimons également ces deux objets , nous ne rechercherons ni

(a) In exposit. Epist. ad Gal. n. 47.

(b) Ibid. n. 54.

l'un ni l'autre, & nous demeurerons comme en suspens entre ces deux amours opposés. *Si tantumdem utrumque diligitur (a), nihil horum sectabimur.* Il faudra pour nous déterminer, qu'il nous survienne quelque motif de crainte, ou quelque autre motif qui nous détermine à l'un des différens partis sur lesquels nous hésitons: *Nihil horum sectabimur (b); sed aut timore, aut inviti trahemur in alterutram partem.* Mais en ce cas, c'est toujours quelque amour qui nous détermine. Ce motif de crainte se réduit à l'amour. Car, comme dit S. Augustin, toutes les passions se réduisent à l'amour. La crainte est un amour de nous-mêmes qui suit ce que nous sentons nous devoir être contraire: *Amor fugiens quod ei adversatur, timor est.* Ainsi quand on agit par un motif de crainte, c'est toujours par un amour de soi-même réveillé par la vûe de quelque péril, ou de quelque mal dont on est menacé.

Enfin S. Augustin va encore plus loin. Il demande ce qui arriveroit, si on craignoît également des deux côtés: sur quoi il répond que sans doute

(a) *Ibid.*(b) *Ibid.*

nous demeurerons en suspens sans nous déterminer , agités & secoués comme par les flots de ces diverses passions qu'il suppose faire sur nous une égale impression : *Si utrumque æqualiter etiam timemus (a) , in periculo sine dubio remanebimus , fluctu dilectionis & timoris alternante quassati.* Il faut remarquer qu'un tel état de l'ame en suspens entre la charité & la cupidité , seroit un état de péché. Car toute action délibérée où l'amour de Dieu ne domine point , est une action vicieuse & un péché ; ce qui prouve combien il est vrai que nous avons besoin à chaque action de la grace de Jesus-Christ , qui forme & qui conserve en nous cet amour de Dieu supérieur à tout autre amour.

Mais je reviens à la comparaison tirée d'une balance. Il est certain que quand il s'agit de l'exercice actuel de la liberté , la volonté se détermine infailliblement suivant le plus grand amour qui régne dans le moment de l'action , comme la balance s'incline du côté que le poids est plus fort.

(a) *Ibid.*

XXXI.

La comparaison tirée de la balance poussée trop loin est illusoire.

Jusques-là la comparaison tirée de la balance & de ses poids, peut avoir en certains points une juste application. Mais l'auteur du Traité du Formulaire ébloui de ce qu'il y a de plausible dans cette comparaison, en pousse l'application trop loin, & en tire contre Jansenius des conséquences qui vont à l'entière extinction de la liberté. Comme les poids mis dans une balance agissent nécessairement, & qu'il est physiquement impossible que le bassin chargé d'un plus grand poids, ne l'emporte sur l'autre bassin moins chargé, & ne fasse non-seulement infailliblement, mais nécessairement incliner la balance d'un côté, cet auteur prétend que selon Jansenius, il en est de même des amours bons & mauvais, qui régnaient alternativement dans la volonté, y sont comme des poids dans une balance, & l'entraînent nécessairement d'une nécessité physique du côté que ces amours sont plus forts. « Quand le bon amour, » dit-il, se trouve plus fort que l'a-

» pour terrestre , la volonté se porte
 » au bien ; mais pour lors le pouvoir
 » qu'elle a de pécher est lié par l'im-
 » pression de la grace. Il y a , ajoutez-
 » t-il, impossibilité physique que la vo-
 » lonté pèche dans le moment décisif
 » de son action , parce qu'il y a impos-
 » sibilité physique que le bassin d'une
 » balance où il y a un petit poids puis-
 » se contrebalancer celui où il s'en
 » trouve un gros.

Cet auteur en parlant ainsi , ne fait point attention à la différence qu'il y a entre les causes dont les effets suivent nécessairement , comme l'inclination d'un des bassins d'une balance , qui est l'effet nécessaire du poids dont elle est chargée ; & les causes dont l'effet suit d'une manière contingente & libre , comme les actions des êtres créés libres. Il faut se rappeler ici le raisonnement de S. Thomas , qui rend sensible la différence qu'il y a entre une balance & la volonté ; entre les poids qui font mouvoir les bassins d'une balance , & les divers amours qui donnent le mouvement à la volonté humaine.

XXXII.

Différence selon S. Thomas, entre la cause des effets nécessaires, & la cause des effets contingens & libres.

Dieu, dit S. Thomas, a voulu pour l'ordre & pour la perfection de l'univers, que certaines choses arrivent nécessairement, & d'autres d'une manière contingente : *Vult quædam fieri Deus necessario, quædam autem contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum Universi* (a). Dieu est la première cause de tous les événemens, ou nécessaires, ou contingens, ou libres. On ne peut rien soustraire à son opération toute-puissante. C'est Dieu qui donne tout à toutes les créatures, l'être, la vie, le mouvement : *Cum ipse det omnibus*, dit S. Paul (b), *vitam & inspirationem & omnia . . . in ipso enim vivimus, & movemur, & sumus.*

Mais Dieu dont l'opération est très-réelle, & qui concourt en premier & comme première cause à tout ce qu'il y a de mouvement & d'action, a vou-

(a) 1^{re} p. 9. 19, art. 8.

(b) Act. 17, 25, & 28.

lu que son opération fût aussi cachée qu'elle est étendue ; & il l'a voilée sous l'opération des causes secondes , qui sont la cause prochaine & immédiate de tous les événemens. « Dieu, dit M. Nicole dans ses *Essais de morale*, fait tout le monde. Il est » par-tout. Les créatures n'ont d'être, de vie & de mouvement que » par lui. Il les conduit , & il les » gouverne selon ses desseins. Elles » ne sauroient s'écarter tant soit peu de » l'ordre de sa providence. Cependant on ne voit rien de tout cela. » Dieu se cache toujours dans ce monde de sous le voile de quelque créature » qu'il présente à nos sens , & ne nous » donne aucun signe évident de sa présence.

C'est pour cette raison que Dieu a préparé & disposé des causes différentes , proportionnées aux différens effets dont quelques-uns, selon l'ordre qu'il a établi , doivent arriver nécessairement , & les autres doivent arriver d'une manière contingente & libre. *Ideo Deus*, dit S. Thomas (a), *quibusdam effectibus aptavit causas ne-*

(a) 1. 2. q. 19. art. 3.

cessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant.

Ce principe bien entendu fait voir clairement ce qu'il y a de défectueux dans la comparaison que l'auteur du Traité du Formulaire fait entre une balance & la volonté de l'homme ; & le tort qu'il a de prendre cette comparaison à la lettre & à la rigueur , pour prouver que la volonté inclinée par le poids d'une charité supérieure en degrés à la cupidité , est dans une impossibilité physique de pécher ; qu'ainsi elle n'est pas libre de la liberté d'indifférence requise pour mériter & pour démériter.

Voici, selon S. Thomas, la raison de la disparité. Dieu qui dispose souverainement de tous les événemens, ayant voulu que le mouvement des bassins d'une balance qui n'est pas un être libre, fût un mouvement nécessaire d'une nécessité physique , a préparé & disposé des causes dont l'effet est physiquement nécessaire. Ces causes sont les différens poids dont on charge les bassins, & dont l'impression produit né-

cessairement les mouvemens de la balance d'une nécessité physique. Mais Dieu ayant voulu que les mouvemens de la volonté qui est une faculté créée libre, fussent des mouvemens libres, il a préparé pour mettre la volonté en mouvement & en action sans blesser sa liberté, des causes dont les effets fussent libres.

XXXIII.

De la cause prochaine des actions libres.

Ces causes par lesquelles l'homme créé libre agit librement, sont le pouvoir de vouloir, & le vouloir même qu'on doit bien distinguer du pouvoir. Dans le pouvoir consiste la liberté : dans le vouloir consiste l'exercice de la liberté. Le pouvoir de prendre différens partis au choix de la volonté, toujours subsistant dans la volonté, lui donne & lui conserve sa liberté. Le vouloir détermine l'usage de la liberté à un parti plutôt qu'à un autre; mais il n'ôte point pour cela à la volonté le pouvoir qu'elle a antérieurement au vouloir, & par conséquent ne lui ôte pas sa liberté, qui consiste dans ce pou-

P r

voir antérieur, indifférent à divers partis. Le vouloir dans l'usage actuel de la liberté, c'est-à-dire l'amour du parti qu'on choisit préférablement à un autre, met la volonté dans l'impuissance de vouloir actuellement & en même-tems, le parti opposé à celui qu'on veut & qu'on choisit, parce que, comme le remarque fort bien Jansenius dans le passage que j'ai rapporté, les actes opposés ne peuvent pas être exercés ensemble ; mais les pouvoirs d'exercer ces actes subsistent ensemble dans la même volonté.

Au reste quand en faisant usage de la liberté, on veut actuellement & on choisit un parti, l'impuissance où l'on se met de choisir & de vouloir en même-tems le parti opposé, ne donne aucune atteinte à la liberté ; premièrement, parce que l'exercice de la liberté n'est point opposé à la liberté ; secondement, parce que cette impuissance n'est point une impuissance antécédente, antérieure au choix de la volonté, mais une impuissance volontaire, conséquente à un choix libre ; troisièmement, parce que le vouloir actuel ou, si je puis me servir de ce terme, la *volition* d'un certain objet, n'ôte

point à la volonté le pouvoir de vouloir un autre objet. Le vouloir d'être assis, n'ôte point à la volonté le pouvoir de vouloir être debout. Le vouloir très-vif que j'ai de me conserver la vue, ne m'ôte point le pouvoir de me crever les yeux. De même l'amour du bien que la grace nous inspire, ne nous ôte point le pouvoir d'aimer le mal ; mais fait seulement que sans perdre ce pouvoir d'aimer le bien & d'aimer le mal, je veux en user pour aimer le bien, & je ne veux point en user pour aimer le mal. Le vouloir d'aimer le bien exclut infailliblement le vouloir d'aimer le mal en même-tems qu'on veut aimer le bien, quoique les deux pouvoirs d'aimer le bien & d'aimer le mal, soient joints & subsistent en même-tems dans la même volonté : il est impossible d'une impossibilité conséquente & de choix, que dans l'exercice actuel de la liberté, on joigne, c'est-à-dire, qu'on exerce conjointement & en même-tems les actes opposés. La liberté d'indifférence requise pour mériter & pour démériter, subsiste donc & se conserve toujours sous l'impression

même la plus forte de la charité ou de la cupidité , c'est-à-dire du bon ou du mauvais amour , qui par conséquent ne veulent jamais être *nécessitaires* ; mais le vouloir du bien inspiré par la grace , ou plutôt qui est la grace même , exclut infailliblement d'une infaillibilité conséquente , le vouloir du mal , parce que , comme je viens de le dire , il est impossible d'une impossibilité conséquente , d'exercer en même-tems les deux actes de vouloir opposés. Je répète un peu , pour tâcher de faire mieux comprendre comment , selon la doctrine de Jansenius que ses adversaires n'entendent point , la grace de Jesus-Christ qui est le bon vouloir inspiré , nous fait vouloir & aimer le bien infailliblement , sans donner atteinte à la liberté requise pour mériter & pour démeriter.

XXXIV.

La volonté déterminée nécessairement à l'amour du bien en général , est libre à l'égard de tous les biens particuliers.

Enfin pour confirmer de plus en plus cette même vérité , il faut considérer que dans l'exercice actuel de la liberté , ce qui nous détermine à prendre un parti plutôt qu'un autre , ce sont les divers amours qui partagent notre volonté , dont le plus fort l'emporte & nous détermine par le choix actuel que nous faisons du parti que nous aimons le mieux actuellement. Car choisir actuellement , c'est aimer plus actuellement. L'exercice de notre liberté se réduit donc à l'amour ; c'est l'amour seul qui donne à la volonté le mouvement & l'action : *Pondus meum amor meus* (a) : *eo feror quocumque feror . . . Corpus pondere, sicut animus amore, feritur.* Or tous ces amours , excepté un seul, quelque forts & quelque vifs qu'ils soient , sont des amours libres qui ne peuvent point donner atteinte à la li-

(a) *Conf. l. 13. c. 9, n. 10. De Civ. Dei. lib. 12 c. 21.*

berté. Il n'y a, dit S. Thomas, qu'un seul amour qui ne soit pas libre; qui emporte & qui épuise nécessairement toute l'activité de la volonté, & qui soit *nécessitant*.

La volonté, dit ce saint Docteur, n'est déterminée nécessairement qu'au seul bien en général, au seul bien universel & infini; mais elle est libre dans l'amour de chaque bien particulier qu'elle peut aimer ou ne pas aimer : *Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo (b) quod est universale bonum, ab ipsâ scilicet beatitudine : non autem à particulari bono, quod potest non velle. Si donc, continue S. Thomas, il se présente à la volonté un objet qui soit bon universellement à tout égard, & sous quelque considération que ce soit, elle s'y porte nécessairement, & elle ne peut rien aimer qui y soit opposé : Si proponatur aliquod objectum voluntati (a), quod sit universaliter bonum & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim potest velle oppositum. Mais s'il se présente un objet qui ne soit pas universellement*

(a) 1, 2. q. 10, art. 2.

(b) *Ibid.*

bon, & qui ne le soit qu'à quelques égards & sous quelque considération particuliere, la volonté ne s'y porte point nécessairement : *Si autem proponatur sibi aliquod objectum (a), quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.*

Or dans le cours de cette vie, tous les objets qui se présentent à la volonté, soit les vrais biens qui sont l'objet de la charité, soit les biens faux & simplement apparens qui sont l'objet de la cupidité, ne sont pas le bien universel, mais des biens particuliers, bons à quelques égards, mais dont la bonté, ou réelle ou apparente, est bornée & finie. La volonté ne se porte donc nécessairement à aucun de ces biens : par conséquent les mouvemens de la volonté quelque vifs qu'ils soient vers chacun de ces biens en particulier, sont toujours des mouvemens libres. La raison en est que tout bien particulier étant borné & fini, & ne pouvant point remplir la capacité infinie de la volonté, y laisse un vuide infini, & par conséquent un pouvoir infini de se porter à d'autres biens, &

(a) *Ibid.*

de chercher à s'en remplir. L'amour même de Dieu, quoique Dieu soit le bien infini, ne peut point dans la vie présente remplir notre volonté, parce que Dieu ne nous est connu que d'une manière finie & bornée, & qu'il ne se présente point à nous tel qu'il est en lui-même, comme il est vû des saints Anges & des Bienheureux dans le ciel.

Ainsi les mouvemens de la volonté vers tous ces biens particuliers, sont des mouvemens libres d'une liberté d'indifférence. La volonté n'est liée par aucun de ces biens, sinon autant qu'elle s'y attachant avec passion, elle s'y lie par un lien volontaire, libre & de son choix, qui ne peut donner aucune atteinte à la liberté d'indifférence. Soit donc que la charité régne dans le cœur, ou que ce soit la cupidité qui y domine, quoique l'action soit infailliblement bonne ou mauvaise, elle ne l'est point d'une nécessité antécédente ni physique & elle conserve la liberté requise dans l'état présent de la nature tombée pour mériter & démériter.

X X X V.

Le grand objet des prières de l'Eglise & du gémissément des Saints , est la délivrance de l'esclavage des passions.

C'est pour cela que les Saints soupirerent avec tant d'ardeur après le secours de la grace ; & que l'Eglise dans toutes ses prières , l'implore pour ses enfans. Elle demande à Dieu par Jesus-Christ , qu'il détruise le règne de la cupidité dans le cœur des fidèles , pour y faire régner la charité ; qu'il les délivre de la captivité du démon , de la servitude des passions , des liens du péché , de tous les desirs de la chair ; *ut cupiditas extirpata deficiat , & caritas plantata proficiat* , pour les faire passer à la liberté des enfans de Dieu sous le règne de la charité. *Je sens dans les membres de mon corps* , disoit S. Paul (a), *une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit , & qui me rend captif sous la loi du péché qui est dans les membres de mon corps. Malheureux que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? Ce sera la grace de Dieu par Jesus-Christ Notre Seigneur.*

(a) Rom. 7.

XXXVI.

En lisant le livre de Jansenius, on doit faire attention à la différence qu'il y a entre la liberté, & la délivrance de la servitude du péché.

C'est-là le grand & unique objet de Jansenius dans les endroits de son Livre, où il parle de la cupidité qui captive l'homme sous la loi du péché: *Capтивanтем me in lege peccati*; & de la grace *libératrice* de Jesus-Christ, qui nous DELIVRE de ce corps de mort: *Quis me LIBERABIT de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum*.... Or la cupidité dominante, telle qu'elle est dans une infinité d'hommes qui ne connoissent point Jesus-Christ, & qui n'ont point de part à sa grâce, ne leur ôte point la liberté d'indifférence; & une preuve de cela, c'est que la cupidité, quelque grande qu'elle soit dans les Infidèles & dans les endurcis, n'excuse point de péché les mauvaises actions qu'ils commettent délibérément pour satisfaire leurs passions. De même une charité supérieure & dominante, qui dans les gens de bien est le principe efficace de leurs

bonnes œuvres, ne leur ôte pas la liberté requise pour le mérite.

Tout ce que Jansenius dit de l'efficacité & de la nécessité de la grace, de la force & de l'empire des passions, se réduit-là, & n'est point opposé à la déclaration claire & précise qu'il fait de reconnoître comme un point de foi, la liberté d'indifférence requise dans l'état présent de la nature corompue pour le mérite & pour le démérite : liberté exemte non-seulement de contrainte, mais encore de toute nécessité antécédente. Rien n'est plus formel que les divers passages de son Livre que j'ai rapportés plus haut.

Enfin pour dernier éclaircissement, il faut remarquer, comme je l'ai dit plus haut, qu'il y a une grande différence entre *voluntas libera* & *voluntas liberata* ; entre la volonté libre & la volonté délivrée. La volonté sous la direction de la raison est toujours libre ; elle a toujours le pouvoir actif de choisir entre des partis opposés, de se déterminer au bien ou au mal : *Semper est in nobis voluntas libera*, dit S. Augustin ; mais elle n'est pas toujours délivrée ; c'est pourquoi elle n'est pas toujours bonne, dit le même Pere ; *Sed*

non semper est bona ; parce qu'elle est toujours captive & asservie à ses passions , si la grace ne l'en délivre par l'infusion du bon amour , d'une charité supérieure à la cupidité.

Quoique ces deux idées de liberté & de délivrance soient fort différentes, cependant dans l'usage on confond les termes : d'où il arrive qu'on confond aussi les idées. On prend souvent le mot de *libre* pour *délivré*, le mot de *liberté* pour *délivrance*. Nous le voyons dans l'Evangile : *Si vos Filius liberaverit, verè liberi eritis* (a). Si le Fils vous délivre, vous serez vraiment libres, c'est-à-dire délivrés de la servitude des passions & du péché. *Voluntas*, dit S. Augustin (b), *in tantum libera est, in quantum liberata est*. La volonté est libre en tant qu'elle est délivrée ; & de quoi délivrée ? sinon de ses passions & des mauvais amours qui la dominant, sans lui ôter sa liberté prise pour l'indifférence & pour le pouvoir *ad opposita* ? La volonté, dit encore S. Augustin, ne peut point être appelée libre, tant qu'elle est vaincue & liée par ses passions *Voluntas nec li-*

(a) Jean. 8, 36.

(b) *Retract. lib. 1, c. 25.*

bera
centie
dita.

J
qui
qui
la f
s'est
serv
livr
de
ne
le
ou
br
le
fi
e
b
c
l

bera dicenda est (a), quamdiu est vincientibus & vincientibus cupiditatibus subdita.

Jansenius qui a suivi S. Augustin & qui avoit la même vûe que ce Pere, qui étoit de faire voir la nécessité & la force de la grace de Jesus-Christ, s'est souvent à l'exemple de ce Pere, servi du mot de *libre* pour celui de *délivré*, & du mot de *liberté* pour celui de *délivrance*. La grace de Jesus-Christ ne donne point la liberté prise pour le pouvoir indifférent de faire le bien ou le mal, pouvoir inséparable du libre-arbitre qui n'a point été éteint par le péché, & qui par conséquent subsiste toujours dans la volonté; mais elle est absolument nécessaire pour la liberté dans le sens de délivrance, parce qu'encore que la volonté ait toujours la liberté naturelle commune à tous les hommes; & qu'abandonnée à elle-même, elle en fasse usage pour le mal, jamais elle n'en fait usage comme il faut pour le bien, si Dieu par la grace de Jesus-Christ, par l'infusion d'un saint amour, ne la délivre du poids & de la captivité des passions qui l'entraînent,

(a) *Epist.* 245, n. 2.

non pas nécessairement mais infailliblement au mal, & qui la mettent dans une nécessité de pécher, non pas antécédente & physique, mais conséquente & volontaire.

Qu'on lise S. Augustin & Jansenius dans cette vûe-là : qu'on distingue bien les deux idées du mot de liberté : que l'on ne confonde point la liberté d'indifférence ou le pouvoir *ad opposita*, avec la liberté prise pour la délivrance du mauvais amour & des passions ; alors les difficultés qu'on fait sur cette matiere s'éclaircissent, & l'on rendra à Jansenius la justice de reconnoître que le vrai sens de son Livre, pris équitablement & de bonne foi, ne renferme point l'erreur justement condamnée dans la troisiéme des cinq fameuses propositions.



XXXVII.

La question de fait sur le Livre de Jansenius , est un point de critique , sur lequel il est injuste d'inquiéter les Fidèles.

Mais après tout , ce n'est là qu'un pur point de critique sur un fait nouveau & non révélé , qui comme d'autres questions de fait semblables , devrait être laissé aux disputes de quelques Savans qui s'occupent de la discussion épineuse de ces sortes de faits. Rien ici n'intéresse ni la foi ni la religion , pourvu que , comme personne ne le refuse , on condamne sincèrement toutes les erreurs que l'Eglise condamne , & qu'on soit inviolablement attaché à toutes les vérités de la foi catholique. Le grand mal & ce qui trouble la paix , est l'exaction rigoureuse de la signature pure , & simple d'un Formulaire , qui renferme un serment affirmatif d'un fait au moins douteux , & ignoré de ceux de qui on exige ce témoignage avec une imprécation horrible contre eux-mêmes. Car signer le Formulaire , c'est dire avec serment : *Je renonce au secours de*

Dieu & aux promesses de l'Evangile, si je ne crois pas que les cinq fameuses propositions justement condamnées sont contenues dans le Livre de Jansenius, ou représentent le vrai sens de la doctrine de ce Livre. C'est ce que signifient ces paroles : Ita me Deus adjuvet, & sancta Evangelia.

On étend l'obligation de cette signature aux plus simples fidèles. On afflige des personnes innocentes. On emploie les vexations les plus sensibles contre des personnes dont on devroit respecter la piété. L'exil, la prison, la privation des Sacremens, même à la mort, & de la sépulture ecclésiastique, sont la peine du refus de cette signature. La croyance de ce fait n'opere pas le moindre degré de la justice chrétienne, qui ne vient que de la foi en Jesus-Christ. Par conséquent le défaut de cette croyance ne donne point atteinte à la justice qui vient de Dieu. Cette croyance n'est donc nécessaire, ni à la justification ni au salut. Pourquoi embarrasser sur cela les consciences des Religieuses & des simples Fidèles ?

S. Augustin dit qu'il y a très-peu de gens savans dans la loi de Dieu ; & que quant à cette multitude de membres de Jesus-Christ répandus sur toute la terre,

terre , & qui ne sont pas capables de sonder la profondeur de cette loi ni d'en connoître l'étendue , ils se rendent agréables à Dieu par la piété d'une foi simple , par une espérance très-ferme , & par une charité sincère, lorsqu'ayant ces trois vertus , ils ont par la grace de Dieu la confiance qu'ils peuvent être purifiés de leurs péchés par Notre Seigneur Jesus-Christ: *Paucissimi quippe sunt legis periti (a) : multitudinem autem membrorum Christi usquequaque diffusam, & legis tam profundæ atque multiplicis imperitam, simplicis fidei pietas, & spes firmissima in Deo, & caritas sincera commendat, quæ his donis prædita, gratiâ Dei se confidit à peccatis posse mundari per Jesum Christum Dominum nostrum.*

Voilà un principe sur lequel S. Augustin nous apprend qu'on doit se régler à l'égard du commun des fidèles. Combien s'en éloigne-t-on dans la conduite qu'on tient à présent à l'égard des personnes les plus simples , dans l'exaction severe de la signature pure & simple du Formulaire !

(a) *De Gestis Pelagii. c. 1, n. 3.*

ECLAIRCISSEMENT

sur la Réponse précédente.

Je vois, Monsieur, qu'ayant fait réflexion sur l'Ecrit que je vous ai communiqué après y avoir donné une nouvelle forme, vous souhaiteriez encore que j'en fisse une application précise aux passages que vous m'avez proposés. Vous le jugez même nécessaire, non-seulement pour l'éclaircissement des deux passages qui vous ont arrêté, mais encore pour lever d'autres difficultés semblables qu'on pourroit trouver, dites-vous, dans quelques autres endroits du Livre de Jansenius.

I.

Eclaircissement du premier des deux passages de Jansenius, dont on demande le vrai sens.

Voici, M. votre premier passage : *Impedimenta, & vincula (a), libertatem agendi impediunt, & si sint in ipsâ voluntate, etiam volendi* ; c'est-à-dire : « Les

a) Lib. 6 de grat. Salvat. cap. 2.

» empêchemens & les liens ôtent la
 » liberté d'agir ; & s'ils sont dans la
 » volonté même , ils ôtent aussi la li-
 » berté de vouloir ». Ce passage nous
 donne lieu de distinguer deux sortes
 de liens : les uns ne sont pas dans la
 volonté, mais sont extérieurs & étran-
 gers, tels sont les liens qui retiennent
 un homme en prison malgré lui. Mais
 il y a des liens qui sont dans la volonté
 même : tels sont nos affections, nos
 passions , ces différens amours qui
 comme des liens intérieurs, nous at-
 tachent quelquefois avec une sorte
 de violence à ce qui en est l'objet.
 Les liens extérieurs & étrangers à la
 volonté, ôtent certainement la liber-
 té d'agir comme on voudroit. Mais il
 est ici question des liens qui sont dans
 la volonté même, de ces liens inté-
 rieurs, comme des desirs, des affec-
 tions, des passions, des amours qui
 dominant quelquefois dans le cœur,
 & qui à raison de l'instabilité propre à
 l'état des hommes voyageurs, y domi-
 nent ou peuvent y dominer alternati-
 vement selon la supériorité des amours
 opposés. Or il semble que selon Janse-
 nius, ces liens intérieurs à la volonté

lui ôtent non-seulement la liberté d'agir, mais aussi la liberté de vouloir : *Impedimenta & vincula libertatem agendi impediunt, & si sint in ipsâ voluntate, etiam volendi.*

Pour bien entendre la pensée de Jansenius, rappelez-vous, M. ce que j'ai dit de la différence qu'il y a entre le pouvoir & le vouloir ; entre le pouvoir en quoi consiste la liberté, & le vouloir en quoi consiste l'exercice de la liberté ; entre le pouvoir qui est indifférent à divers partis opposés, & le vouloir qui ne tombe que sur un des partis opposés. Dans l'amour invincible & non libre, (par conséquent ni méritoire ni démeritoire) du bien ou du bonheur en général, nous avons un pouvoir libre & indifférent, de nous porter par amour & avec choix à tous les objets & à tous les biens particuliers, qui se présentent à nous sous quelque idée réelle ou apparente de bien ; car nous ne pouvons pas aimer le mal comme mal. C'est dans ce pouvoir de choisir que consiste notre liberté, c'est-à-dire le pouvoir actif *ad opposita*, sous la direction de la raison. Mais dans l'usage

ou
en
cer
par
aut
mi
de
ce
op
de
deb
ad
ce
par
pre
pos
est
tue
deb
vou
veu
l'ir
&
s'i
da
lex
po
po

ou l'exercice actuel de notre liberté , en nous déterminant par le vouloir à un certain parti que nous choisissons , que par conséquent nous aimons plus qu'un autre , notre volonté est liée & déterminée par son choix à ce parti choisi , de manière qu'elle est dans l'impuissance de se porter en même-tems au parti opposé.

Un homme a le pouvoir indifférent de jouer ou de ne pas jouer , d'être debout ou d'être assis. Il a le pouvoir *ad utrumque* ; mais dans l'exercice de ce pouvoir en choisissant un des deux partis , il se met dans l'impuissance de prendre en même-tems le parti opposé. S'il veut actuellement jouer , il est dans l'impuissance de vouloir actuellement ne pas jouer. S'il veut être debout , il est dans l'impuissance de vouloir être assis en même-tems. S'il veut actuellement le bien , il est dans l'impuissance de vouloir actuellement & en même-tems le mal opposé ; & s'il veut actuellement le mal , il est dans l'impuissance de vouloir actuellement & en même-tems le bien opposé. Ce n'est pas par un défaut du pouvoir indifférent à l'un & à l'autre ,

qui subsiste toujours dans la volonté & qui y conserve la liberté , mais par l'incompatibilité qui se trouve dans l'exercice actuel de deux actes opposés. Ce n'est pas une impuissance antécédente, mais une impuissance volontaire & conséquente, parce qu'elle est la suite d'un choix libre.

Vous me direz , M. que cette impuissance dont parle Jansenius , est une impuissance absolue & physique. Car il est évident qu'il est physiquement & absolument impossible d'exercer en même-tems deux actes opposés , de vouloir jouer , & de ne pas vouloir jouer , de vouloir le bien , & de ne le pas vouloir , ou de vouloir en même-tems le mal opposé, d'être en même-tems debout & assis.



L

im
lit
co
co
m
ce
pu
vo
da
pu
fé
tic
pu
fic
vo
m
ce
al
n

II.

L'impuissance physique d'exercer en même-tems deux actes opposés , est une impuissance conséquente, volontaire & de choix.

Je réponds qu'en effet il y a une impuissance physique , une impossibilité absolue d'exercer en même-tems , conjointement , & *in sensu composito* , comme parle Jansenius après les Thomistes , des actes opposés (a). Mais cela n'empêche point que cette impuissance considérée du côté des pouvoirs indifférens qui subsistent toujours dans la volonté , ne se réduise à une impuissance morale , volontaire & conséquente. Car , qu'on y fasse attention , il est aisé de voir que cette impuissance , quelque impossibilité physique qu'on y apperçoive , est toute volontaire , contractée volontairement , par une suite & en conséquence d'un vouloir & d'un choix libre , antérieurement & avant la détermination , qui , non pas quant au pou-

(a) *Lib. 6. de grat. Salvat. cap. 20.*

voir, mais quant à l'exercice des actes opposés, lie la volonté à un acte préférablement à un autre. Il n'en résulte donc qu'une impuissance conséquente, volontaire, & de choix, qui ne donne aucune atteinte à la liberté d'indifférence, antécédente, antérieure au choix dont elle est indépendante. Et même après le choix, la volonté est tellement maîtresse de son acte, qu'elle conserve le pouvoir de changer sa détermination, quoique faite avec choix & sous la direction de la raison. Si un homme s'est déterminé à être debout, il est vrai que tant qu'il persiste dans ce vouloir, il ne peut pas vouloir en même-tems être assis, quoiqu'il ne perde pas le pouvoir de se tenir debout ; il ne peut pas effectivement arriver qu'en mêmes-tems il fasse usage de ce pouvoir, par l'exercice d'un acte opposé à celui qu'il a choisi & dans lequel il persiste.

Ea

On

niere

propo

in eo,

trii si

bonori

sed u

habeo

illos

hoc li

tatis

testa

testa

tate

S

Il p

pré

que

nat

est

dév

pe

po

III.

Eclaircissement du second passage.

On doit répondre de la même manière au second passage que vous me proposez, & qui est ainsi conçu : *Non in eo*, dit Jansenius (a), *libertas arbitrii sita est, ut utrumque genus actuum bonorum malorumque possit æqualiter ; sed ut in quoscumque actus potestatem habeat, sive in bonos, sive in malos, in illos libera feratur voluntate. Cum enim hoc liberum sit quod est in potestate voluntatis, actus illi alterius partis quorum potestate caret, non sunt amplius in illius potestate, ideoque nec in ipsius libera voluntate, proinde nec liberi.*

Sur cela, M. vous raisonnez ainsi. Il paroît, dites-vous, que Jansenius prétend que lorsque la volonté, laquelle antécédemment à sa détermination à l'un des deux partis opposés est libre & a le pouvoir de choisir, se détermine à l'un des deux partis, elle perd sa liberté à l'égard du parti opposé, ne peut plus en faire les actes,

(a.) De grat. Salvat. lib. 7, c. 10.

ne les a plus en son pouvoir, & que par conséquent elle n'est plus libre à l'égard de ces actes : *Non sunt amplius in potestate voluntatis, ideoque nec in illius liberâ voluntate, proinde nec liberi* ; c'est-à-dire, par exemple, que la volonté ayant antérieurement à son choix le pouvoir libre de faire le bien ou le mal, si par la grace de Jesus-Christ elle se détermine au bien, elle n'a plus le pouvoir libre de faire le mal ; & si par la cupidité, elle se détermine au mal, elle n'a plus le pouvoir libre de faire le bien. Or il paroît que cette doctrine répandue dans les divers endroits où Jansenius traite de la liberté, conduit à l'erreur que ses adversaires lui reprochent, de la charité & de la cupidité alternativement nécessitantes.



La libe

Je
Janse
berté
de la v
pas en
lonté
soit u
l'autr
est, u
malor
d'équ
que
circa
arbi
qui
pou
ait v
à-d
son
rou
foi
po
in

I V.

La liberté ne consiste pas dans un équilibre d'inclination.

Je réponds premièrement , que Jansenius a raison de croire que la liberté ne consiste pas dans l'équilibre de la volonté, c'est-à-dire, ne consiste pas en ce que le pouvoir qu'a la volonté de se porter au bien ou au mal, soit un pouvoir égal de faire l'un ou l'autre, *Non in eo libertas arbitrii sita est, ut utrumque genus actuum bonorum malorumque possit æqualiter.* Ce défaut d'équilibre n'empêche point, selon lui, que la volonté ne soit libre : *Nec idcirco*, dit-il dans le même endroit : *arbitrium desinit esse liberum.* Mais ce qui, selon Jansenius, est nécessaire pour la liberté, c'est que la volonté ait un vrai pouvoir sur ses actes, c'est-à-dire, que sous la direction de la raison, la volonté soit la maîtresse de tous ses actes délibérés, soit bons, soit mauvais. Car ce qui est sous le pouvoir de la volonté, est libre : *Non in eo libertas arbitrii sita est, ut utrum-*

Qvj

que genus actuum bonorum malorumque possit æqualiter ; sed ut in quoscunque actus potestatem habeat , sive in bonos , sive in malos , in illos liberâ feratur voluntate ; cum enim hoc liberum sit quod est in potestate voluntatis , &c.

Sur cela , M. vous pourriez d'abord me demander deux choses : 1°. Comment la volonté a un pouvoir libre sur des actes opposés , comment elle est maîtresse de ses actes bons & mauvais ? 2°. Si ce pouvoir n'est pas égal à l'égard des uns & des autres , & par conséquent dans l'équilibre ?

Je réponds à cela , 1°. que la volonté est maîtresse de ses actes , parce qu'ayant le pouvoir actif d'exercer les uns & les autres , c'est par son choix sous la direction de la raison , qu'elle se détermine à l'un plutôt qu'à l'autre , qu'elle veut & qu'elle aime plus l'un que l'autre. Nous en sommes convaincus par le sentiment intérieur. 2°. Mais ce pouvoir qui est très-réel dans la volonté , est-il égal à l'égard des différens partis qu'elle peut choisir ? Il est certain qu'après son choix , elle

n'est
par c
des d
l'imp
des
de l'e
min
l'équ
tis c
que
& a
lont
vers
l'inc
un
gal
ren
voi
var
foi
un

re
fe
jo
pa
é
M
fe

n'est point dans l'équilibre, puisque par ce choix elle est déterminée à un des différens partis, & qu'elle est dans l'impuissance d'exercer en même-tems des actes opposés, comme je viens de l'expliquer; mais avant la détermination, la volonté est-elle dans l'équilibre à l'égard des différens partis qu'elle peut prendre? Il est vrai que c'est une manière de parler reçue & autorisée, que de dire que la volonté est indifférente à l'égard des divers partis qu'elle peut prendre. Mais l'indifférence ici ne se prend point pour un équilibre, ni pour un pouvoir égal de se porter à chacun de ces différens partis; mais pour un vrai pouvoir de s'y porter, quoique même avant la délibération & le choix, elle soit plus inclinée vers un parti que vers un autre.

Par exemple, un joueur est indifférent à jouer ou ne pas jouer, en ce sens qu'il a un vrai & réel pouvoir de jouer ou de s'en abstenir; mais il n'est pas indifférent, en ce sens qu'il lui soit égal de jouer ou de ne pas jouer. Un Magistrat a un vrai pouvoir de se présenter à son Tribunal dans un habit

décent & conforme à sa dignité, ou dans un habit indécemment ; mais on ne peut pas penser que cela lui soit égal, tant qu'il se conduit sous la direction de la raison.

Les défenseurs de l'équilibre, au moins les plus raisonnables, en conviennent. Ils avouent que pour conserver la liberté, il n'est pas nécessaire de reconnoître dans la volonté un équilibre d'inclination vers chacun des objets à l'égard desquels on est libre, ni une égale facilité de prendre l'un ou l'autre parti ; mais ne pouvant se résoudre à abandonner ce mot d'équilibre dont ils sont prévenus, ils le retiennent en le réduisant, comme ils l'appellent, à *un équilibre de pouvoir*.



Un é
éq
- pu

M
quili
guar
ne p
vol
amo
Fidé
abst
dée
ou c
con
feur
pou
lon
lon
vol
mo
cré
ces
he
po
do

V.

Un équilibre de pouvoir , distingué d'un équilibre d'inclination , est une idée de pure imagination.

Mais comment conçoit-on cet équilibre de pouvoir , en le distinguant de l'équilibre d'inclination ? Ce ne peut être qu'en concevant dans la volonté , un pur pouvoir sans aucun amour & sans aucune inclination. Or l'idée d'un tel pouvoir est une idée abstraite , sans fondement ; c'est l'idée d'une chose qui n'existe point , ou qui n'existe que dans l'imagination confuse des inventeurs & des défenseurs de cette sorte d'équilibre. Ce pouvoir ne se conçoit que dans la volonté , n'a de réalité que dans la volonté , & en est inséparable. Or la volonté ne peut être sans quelque amour. Nous avons par une suite de la création , un amour invincible & nécessaire du bien universel , du bonheur en général. Mais la volonté ne possédant point ce bien universel , dont la possession seule peut la rem-

plir & la rendre heureuse & contente, cherche toujours ce bonheur dans les biens particuliers qui se présentent à elle, ou vrais ou apparens ; elle est toujours inquiète, dit S. Augustin, toujours en mouvement, jusqu'à ce qu'elle se repose en Dieu. La volonté ne peut donc être sans ce mouvement, sans cette inclination que donne l'amour du bonheur. Par conséquent le pouvoir *ad opposita*, qui n'existe, qui n'a de réalité que dans la volonté, & qui en est inséparable, ne peut être sans être incliné. Par conséquent encore l'idée d'un équilibre de pouvoir pur, sans aucune inclination, sans aucun amour, est une idée de pure imagination & qui n'a rien de solide.

Il faut reconnoître dans la volonté un vrai & réel pouvoir, un pouvoir actif *ad opposita*, sous la direction de la raison. C'est en quoi consiste le libre-arbitre requis pour mériter & pour démeriter. Mais l'idée de cet équilibre de pouvoir pur, sans aucune inclination, n'est point nécessaire pour conserver le pouvoir *ad opposita*. Elle est même contraire à l'idée que

la foi
qui est
me pa
le sec
rum a
tenuar
Le l
dans
l'ima
nius
il est
NAT

Je
aucu
de l
Jan
pas
voi
aux
libe
nus
æq

té
m
ve
té
m
b

la foi nous donne du libre - arbitre , qui est affoibli & INCLINE' , comme parle le Concile de Trente après le second Concile d'Orange : *Liberrum arbitrium minime extinctum , attenuatum licet , & INCLINATUM*. Le libre - arbitre n'est donc point dans cet équilibre de pouvoir tel que l'imaginent les adversaires de Jansenius , puisque sans cesser d'être libre , il est incliné : *attenuatum , & INCLINATUM*.

Je ne crois pas , M. qu'il vous reste aucune difficulté sur la première partie de la proposition dont il s'agit , où Jansenius dit que la liberté ne consiste pas en ce que la volonté ait un pouvoir égal de se porter à divers actes , aux bons & aux mauvais : *Non in eo libertas arbitrii sita est , ut utrumque genus actuum bonorum malorumque possit æqualiter*.

Il n'y a point non plus de difficulté sur la seconde partie de la même proposition , où Jansenius observe qu'il est nécessaire pour la liberté , que la volonté se porte librement à l'exercice de tous les actes bons ou mauvais , qui sont en son

pouvoir : *Libertas arbitrii in eo sita est, ut in quoscumque actus potestatem habeat, sive bonos, sive malos, in illos liberâ feratur voluntate, cum hoc liberum sit quod est in potestate voluntatis.* Jusques-là rien ne doit vous arrêter.

Mais en avançant, vous trouvez de la difficulté dans la troisième partie de la même proposition, qui en effet paroît d'abord obscure. Cependant avec un peu d'attention, il est aisé de prendre la pensée de Janse-
nus & d'en reconnoître la justesse : Cum enim, dit-il, liberum sit quod est in potestate voluntatis, actus illi alterius partis quorum potestate caret, non sunt amplius in illius potestate, ideoque nec in ipsius liberâ voluntate, proinde nec liberi.



*La libe-
rum
ad a*

*Vo-
nius.
pouvo-
rum si-
C'est
révoc-
de la
vais,
ils so-
les p-
des
pou-
mal-
n'es-
dre
fan-
en
laq-
cul-
for-
es-
en*

V I.

La liberté est ad utrumque oppositorum. Mais l'exercice de la liberté est ad alterutrum oppositorum.

Voici le raisonnement de Janfenius. Ce qui est libre, doit être au pouvoir de la volonté : *Cum hoc liberum sit quod est in potestate voluntatis.* C'est un principe qu'on ne peut point révoquer en doute. Ainsi pour juger de la liberté de nos actes bons ou mauvais, il faut voir s'ils sont & comment ils sont au pouvoir de la volonté. Or les pouvoirs de la volonté s'étendent à des partis différens & opposés. Nous pouvons vouloir le bien & vouloir le mal : le pouvoir de prendre un parti, n'est point opposé au pouvoir de prendre le parti contraire. Ces pouvoirs, sans se combattre, sont réellement & en même-tems dans la même volonté, laquelle par conséquent étant une faculté active sous la direction de la raison, a un pouvoir actif *ad opposita* ; elle est *potens ad utrumque oppositorum*. C'est en cela que consiste la liberté. C'est

par-là que la volonté est libre, & maîtresse de son choix & de se déterminer ou au bien ou au mal.

Mais lorsque la volonté faisant usage de ses pouvoirs dans l'exercice actuel de sa liberté, choisit librement un des partis opposés; lorsque, par exemple, elle veut le bien préférablement au mal, elle se met dans l'impuissance actuelle de vouloir en même-tems le mal opposé. Il est évident que l'acte de vouloir le bien exclut pour le même tems l'acte de vouloir le mal. Ces deux actes sont opposés & incompatibles. Par conséquent l'acte de vouloir le mal, n'est pas au pouvoir de la volonté dans le même tems qu'en vertu de son choix, elle exerce l'acte de vouloir le bien. C'est uniquement ce que prétend Jansenius dans la troisième partie de la proposition dont il s'agit. *Actus alterius partis*, dit-il, *non sunt amplius in illius (voluntatis) potestate*. En effet on ne dira pas que ce qui est impossible, soit au pouvoir de la volonté. Or l'exercice simultané de deux actes opposés, est impossible. L'un des deux actes n'est donc plus alors, quant à l'exercice, au pouvoir de la volonté

libre
tate;
libre
com
de v
mêm
C
guan
raiso
conf
ou l
quo.
La
té d
opp
ble
cho
tres
par
ter
ou
xen
op
ad
me

libre ; *Ideoque nec in ipsius libera voluntate* ; & à cet égard il ne lui est point libre de les exercer , *proinde nec liberi* ; comme il n'est point libre à un homme de vouloir actuellement être assis , en même-tems qu'il veut être debout.

Cela s'entend aisément en distinguant , comme Jansenius le fait avec raison , le pouvoir *ad utrumque* en quoi consiste la liberté même ; & le vouloir ou le choix qui est *ad alterutrum* , en quoi consiste l'exercice de la liberté. La volonté conserve toujours sa liberté dans ses pouvoirs , qui n'étant point opposés entre eux , subsistent ensemble , & rendent la volonté maîtresse du choix *ad utrumque* , c'est-à-dire , maîtresse de choisir l'un ou l'autre des deux partis ; mais le vouloir ou le choix détermine à l'un des deux partis , au bien ou au mal , la volonté qui ne peut exercer en même-tems les deux actes opposés. *Quamvis* , dit Jansenius , *duo actus contrarii sint oppositi , potestates tamen ad opposita non sunt oppositæ*.

VII.

Sous le règne de la charité ou de la cupidité, la volonté est toujours libre.

Mais ne direz-vous point qu'en cela, il y a une nécessité alternative de faire le bien sans pouvoir faire le mal, & réciproquement de faire le mal sans pouvoir faire le bien ? Si Dieu nous fait la grace de nous donner le bon vouloir & qu'ainsi la charité domine, nous voulons infailliblement le bien dont Dieu nous inspire actuellement l'amour ; mais nous sommes dans une impuissance entière de vouloir actuellement le mal. Et de même, si Dieu nous laissant à nous-mêmes, la cupidité domine à son tour, & que le mauvais vouloir soit supérieur, nous sommes alors dans l'impuissance de vouloir le bien. Voilà donc la charité & la cupidité tour à tour dominantes ; & ainsi le bon & le mauvais amour alternativement nécessitans. C'est l'erreur que les adversaires de Jansenius prétendent trouver dans son Livre.

J'ai répondu déjà à cette difficulté.

Il y a
sance d
l'exerc
opposé
tems v
au ma
bleme
actes e
cupidit
ne per
miner
té qui
conféc
Elle n
dent
liberté
lonté
choix
choix
oppo
son d
être e
auxq
stent
me
vent
mou
xerc
pou

Il y a certainement une vraie impuissance de joindre en même-tems dans l'exercice de la liberté , deux actes opposés. On ne peut pas en même-tems vouloir le bien préféablement au mal , & vouloir le mal préféablement au bien. La jonction de ces actes est impossible. La charité & la cupidité , le bon & le mauvais amour ne peuvent point en même-tems dominer dans la volonté. Mais la nécessité qui en résulte , n'est qu'une nécessité conséquente , volontaire & de choix. Elle ne détruit pas le pouvoir antécédent & inaltérable , dans lequel la liberté est toujours conservée. La volonté demeure toujours maîtresse du choix , dans le tems même que par ce choix elle se détermine à l'un des actes opposés ; & quoique ces actes , à raison de leur opposition , ne puissent pas être exercés ensemble , les pouvoirs auxquels ces actes répondent , subsistent ensemble dans la volonté , comme je l'ai répété souvent , & conservent la liberté. L'alternative des amours opposés qui ne peuvent être exercés ensemble , est toujours sous le pouvoir de la volonté. C'est elle qui

don du Créateur. Le vouloir ou l'amour du bien que la grace nous inspire, n'est point un obstacle à la liberté. Il y a bien de la différence entre le pouvoir en quoi consiste la liberté, & le vouloir en quoi consiste l'exercice de la liberté. Le vouloir qui fait le choix même, ne détruit pas le pouvoir de choisir. Un homme a le pouvoir d'être debout ou d'être assis. Le vouloir ou le choix d'être assis, parce que cette situation lui plaît le plus actuellement, ne détruit pas le pouvoir d'être debout, mais le tient assis par son choix, parce qu'alors il aime mieux cette situation. De même nous avons le pouvoir de faire le bien ou le mal : le vouloir, ou le choix, ou l'amour qui nous détermine au bien, parce qu'actuellement nous aimons mieux le bien que le mal, ne nous ôte pas le pouvoir qui est en même-tems en nous, de nous porter au mal. Les personnes les plus saintes en sont convaincues par l'expérience, & par le sentiment intérieur de leur état.

I X.

*Pour vouloir le bien nous avons besoin
de la grace prévenante, qui opere en
nous, sans nous, le bon vouloir.*

La volonté que Dieu a créée dans la rectitude, & qui par le péché, est déchue de cet heureux état, se porteroit toujours au mal par son choix, parce qu'elle est affoiblie, & qu'ayant perdu l'amour de son Créateur, elle n'aime que les biens créés; mais Dieu dans sa miséricorde par une grace qui n'est pas accordée à tous, nous prévient & redresse notre volonté, par l'inspiration d'un bon vouloir & d'un bon amour indélébile, qui rectifie le cœur sans lui ôter le pouvoir de se porter au mal. C'est la grace que saint Augustin appelle prévenante, préparante, médicinale, opérante en nous sans nous: *Operatur in nobis, sine nobis*; & comme dit S. Thomas: *Mens est mota, non movens* (a). Cette grace est toute gratuite: elle n'est point l'effet de no-

(a) 1, 2, 9. 10, art. 2.

tre l
l'acti
pouv
de ce
volon
ge d
elle
qu'el
pouv
l'am
poin
d'une
pas
té; d
bien
le b
ame
& d
vol
M
prév
spir
fain
tife
més
fais
fain
fist
&

tre libre - arbitre : elle en prévient l'action ; mais elle n'en détruit pas le pouvoir ni l'activité. Par le secours de cette grace prévenante , lorsque la volonté disposée & rectifiée fait usage de sa liberté & se porte à agir , elle agit toujours librement , parce qu'elle conserve en même - tems le pouvoir de se porter au mal ; & que l'amour que la grace inspire , n'étant point l'amour du bien infini connu d'une manière infinie , ne remplit pas la capacité infinie de la volonté ; & elle se porte infailliblement au bien , parce qu'alors elle aime mieux le bien que le mal , & que le plus grand amour actuel est le principe du choix & de la détermination actuelle de la volonté.

Mais ce n'est point assez que Dieu prévienne la volonté , & que par l'inspiration d'un bon vouloir & d'un saint amour , il la corrige , il la rectifie , & l'incline au bien : il faut pour mériter , que la volonté agisse ; & que faisant usage du pouvoir qu'elle a de faire le bien ou le mal , en quoi consiste sa liberté , elle choisisse le bien , & qu'elle applique à son action le

bon amour dont elle est prévenue par l'inspiration de la grace. Mais dans toutes les actions des créatures, soit libres, soit nécessaires, on doit toujours reconnoître la subordination des causes secondes à la cause première qui est Dieu, & qui, comme premier Être & premier Moteur, nous donne la vie, le mouvement & l'être: *In quo vivimus, movemur, & sumus* *Dat omnibus vitam, & inspirationem, & omnia.* (a).

X.

Pour faire le bien, nous avons besoin de la grace coopérante, qui concourt avec nous & nous applique à l'action.

Ainsi, outre cette grace qui prévient notre volonté inclinée au mal, qui la guérit, qui la rectifie, qui opère en elle le commencement & l'accroissement du bon amour, qui la prépare & la dispose à faire le bien: *Præparatur voluntas à Domino* (b), dit souvent S. Augustin, nous avons besoin

(a) *AG.* 17, 23. *Ibid.* 25

(b) *Ibid.*

d'une
en elle
dans
dis-je
notre
du po
faire l
Dieu
que à
No
tes le
cessai
soit d
l'ordr
tout
tion c
de la
pelle
que,
de to
dre c
D
seco
stin,
coop
quen
la v
tivit
puif

d'une autre grace , différente , (non en elle-même , dit S. Thomas , mais dans ses effets) nous avons besoin , dis-je , pour agir , pour l'exercice de notre liberté , pour faire un bon usage du pouvoir que nous avons toujours de faire le bien & le mal , du concours de Dieu prédéterminant qui nous applique à l'action.

Nous en avons besoin comme toutes les créatures , soit libres , soit nécessaires , soit dans l'ordre de la nature , soit dans l'ordre de la grace , soit dans l'ordre de la gloire , en ont besoin en tout état , pour agir avec la subordination des causes secondes à l'opération de la cause première. C'est ce qu'on appelle en général la prémotion physique , nécessaire pour toutes les actions de toutes les créatures en quelque ordre qu'elles soient.

Dans l'ordre de la grace , c'est le secours qu'on appelle selon S. Augustin , la grace aidante , subséquente , coopérante : *Gratia adjuvans , subsequens , cooperans*. Cette grace n'ôte à la volonté , ni sa liberté , ni son activité. Elle n'ôte point la liberté , puisqu'elle n'ôte point le pouvoir an-

récedent qu'elle conserve toujours de se porter au bien ou au mal. Elle ne lui ôte point son activité : au contraire elle concourt à l'action, & y applique la volonté. Comme la prémotion physique dans l'ordre naturel, applique les causes secondes à agir connaturellement, c'est-à-dire, selon l'exigence de leur nature, selon leurs dispositions ; de même cette grace aidante & coopérante, qui est la prémotion physique dans l'ordre de la grace, applique aux bonnes actions la volonté préparée par la grace prévenante qui lui a inspiré, & qui a opéré en elle le bon vouloir.

XI.

Différence entre la grace de l'état d'innocence, & la grace de la nature tombée.

Cette grace que S. Augustin appelle la prévenante, est ce que les Théologiens appelle la grace efficace par elle-même. C'est cette grace qui corrige le cœur, qui change, & qui rectifie la volonté, qui de mauvaise

la r
tain
qui
l'ho
poi
d'in
te &
voir
reç
hab
I
cel
liu
l'é
de
res
au
co
tic
à
ve
se
le
de
ti
fa
to
e
l

la rend bonne : c'est ce secours que saint Augustin appelle *Auxilium quo*, qui n'a été donné ni à l'Ange, ni à l'homme innocent ; car il n'étoit point nécessaire dans l'heureux état d'innocence, où la volonté créée droite & avec l'amour du Créateur, n'avoit pas besoin de ce secours pour être rectifiée : *Gratia non egebat, quia jam habebat.*

La grace aidante & coopérante, est celle que S. Augustin appelle *Auxilium sine quo* : secours nécessaire dans l'état d'innocence, comme dans l'état de la nature tombée ; nécessaire à toutes les créatures, aux Anges comme aux hommes ; aux agens nécessaires, comme aux agens libres ; c'est l'action de la première cause qui donne à toutes les causes secondes, le mouvement & l'action ; qui les fait agir selon que leur état, leurs dispositions, leur nature l'exigent. Le mouvement des causes nécessaires, est sous l'action de Dieu un mouvement nécessaire : une pierre jettée en l'air, retombe nécessairement à l'endroit où elle doit retomber par son poids selon les loix de la nature. L'action des

causes libres sous l'action de Dieu , est une action libre dont quelque amour est le principe : si notre volonté est prévenue & préparée par l'infusion du bon amour supérieur , infailliblement au moment de l'action , nous nous déterminerons au bien suivant les loix de la nature pour les actions libres des êtres créés libres. Mais si le mauvais amour domine , sans perdre le pouvoir de vouloir & de faire le bien , nous nous déterminerons infailliblement au mal par ces loix , sous l'action de la première cause , qui nous applique à ce qu'il y a d'être & de réalité dans cette action sans être la cause du mal , parce que , comme dit S. Augustin dans son *Ouvrage imparfait* contre Julien , le mal est un néant , un défaut , une privation d'être ; & en nous , une conséquence du néant d'où nous sommes tirés.

Je crois , M. que cela doit vous suffire quant à présent pour éclaircir les deux passages du Livre de Jansenius qui vous ont arrêté. Peut-être un jour pourrai-je dans un *Ouvrage* plus étendu , en traitant de la liberté selon la doctrine de saint Augustin

& d
plus
Jans
son
men
dans
posi

& de saint Thomas , faire sentir de plus en plus que les adversaires de Jansenius prennent mal le sens de son Livre , & lui imputent injustement l'erreur justement condamnée dans la troisième des cinq fameuses propositions.





T A B L E

Des Propositions contenues dans ce
Volume.

LX. PRO- *S* I la seule crainte du sup-
POSITION. *plice anime le repentir ,*
plus ce repentir est violent , plus il con-
duit au désespoir. Page 1

LXI. PROP. *La crainte n'arrête que la*
main , & le cœur est livré au péché tant
que l'amour de la justice ne le conduit
point. 6

LXII. PROP. *Qui ne s'abstient du mal*
que par la crainte du châtement , le-
commet dans son cœur , & est déjà cou-
pable devant Dieu. 10

LXIII. PROP. *Un batisé est encore sous*
la loi comme un Juif , s'il n'accomplit
point la loi , ou s'il l'accomplit par la
seule crainte. 16

LXIV. PROP. *Sous la malédiction de la*
loi on ne fait jamais le bien , parce
qu'on pèche , ou en faisant le mal , ou
en ne l'évitant que par la crainte. 20

LXV. PROP. *Moyse & les Prophètes ,*
les Prêtres & les Docteurs de la Loi

*sont morts sans donner d'enfans à Dieu,
n'ayant fait que des esclaves par la
crainte.* 35

LXVI. PROP. Qui veut s'approcher de
De doit ni venir à lui avec des passions
brutales, ni se conduire avec un instinct
naturel, ou par la crainte comme les
bêtes ; mais par la foi & par l'amour,
comme les enfans. 47

LXVII. PROP. La crainte servile ne se
représente Dieu que comme un maître
dur, impérieux, injuste, intraitable. 51

LXVIII. PROP. Quelle bonté de Dieu
d'avoir ainsi abrégé la voie du salut,
en renfermant tout dans la foi & dans
la prière ! 58

LXIX. PROP. La foi, l'usage, l'accrois-
sement & la récompense de la foi, tout
est un don de la pure libéralité de Dieu. 65

LXX. PROP. Dieu n'afflige jamais des
innocens ; & les afflictions servent tou-
jours, ou à punir le péché, ou à puri-
fier le pécheur. 74

LXXI. PROP. L'homme peut se dispen-
ser pour sa conservation, d'une loi que
Dieu a faite pour son utilité. 88

LXXII. PROP. Marques & propriétés de
l'Eglise Chrétienne. Elle est Catholi-

que , comprenant & tous les Anges du ciel , & tous les Elus & les Justes de la terre & de tous les siècles. 94

LXXIII. PROP. Qu'est-ce que l'Eglise, sinon l'Assemblée des enfans de Dieu, demeurant dans son sein, adoptés en Jesus-Christ, subsistant en sa personne, rachetés de son sang, vivant de son esprit, agissant par sa grace, & attendant la paix du siècle à venir. 98

LXXIV. PROP. L'Eglise ou le Christ entier, qui a pour Chef le Verbe incarné, & pour membres tous les saints 105

LXXV. PROP. L'Eglise est un seul homme composé de plusieurs membres ; dont Jesus-Christ est la tête, la vie, la subsistance & la personne. Un seul Christ composé de plusieurs Saints dont il est le sanctificateur. 107

LXXVI. PROP. Rien de si spacieux que l'Eglise de Dieu, puisque tous les Elus & les Justes de tous les siècles la composent. 110

LXXVII. PROP. Qui ne mène pas une vie digne d'un enfant de Dieu, ou d'un membre de Jesus-Christ, cesse d'avoir intérieurement Dieu pour Pere & Jesus-Christ pour Chef. 114

LXXVIII. PROP. Le peuple Juif étoit

la figure du peuple Elu, dont Je'us-Christ est le Chef. On s'en retranche aussi-bien en ne vivant pas selon l'Evangile, qu'en ne croyant pas à l'Evangile.

122

LXXIX. PROP. Il est utile & nécessaire en tout tems, en tous lieux, & à toute sorte de personnes, d'étudier & de connoître l'esprit & les mysteres de l'Ecriture-sainte.

126

LXXX. PROP. La lecture de l'Ecriture-sainte est pour tous.

130

LXXXI. PROP. L'obscurité sainte de la parole n'est pas une raison aux Laïcs pour se dispenser de la lire.

137

LXXXII. PROP. Le Dimanche doit être sanctifié par des lectures de piété, sur-tout des saintes Ecritures. C'est faire tort à un Chrétien que de vouloir le priver de cette lecture.

141

LXXXIII. PROP. C'est une illusion de s'imaginer que la connoissance des mysteres de la Religion ne doit pas être communiquée aux femmes par la lecture des Livres sacrés. Ce n'est pas de la simplicité des femmes, mais de la science orgueilleuse des hommes qu'est venu l'abus des Ecritures, & que sont nées les hérésies.

145

LXXXIV. PROP. C'est fermer aux

le péché nous a dépouillés, & qu'on ne veut point porter la confusion de cette séparation.

LXXXIX. PROP. Le quatorzième degré de la conversion du pécheur, est qu'étant réconcilié, il a droit d'assister au Sacrifice de l'Eglise.

XC. PROP. C'est l'Eglise qui a l'autorité d'excommunier, pour l'exercer par les premiers Pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le corps.

XCI. PROP. La crainte d'une excommunication injuste ne nous doit jamais empêcher de faire notre devoir. On ne fort jamais de l'Eglise, lors même qu'il semble qu'on en soit banni par la méchanceté des hommes, quand on est attaché à Dieu, à J. C. & à l'Eglise même par la charité.

XCH. PROP. C'est imiter saint Paul, que de souffrir en paix l'excommunication & l'anathème, plutôt que de trahir la vérité; loin de s'élever contre l'autorité, ou de rompre l'unité.

XCH. PROP. Jesus guérit quelquefois les blessures que la précipitation des premiers Pasteurs fait sans son ordre, & rétablit ce qu'ils retranchent par un zèle inconsidéré.

XCIV. PROP. Rien ne donne une plus mauvaise opinion de l'Eglise à ses ennemis, que d'y voir dominer sur la foi des fideles, & y entretenir des divisions pour des choses qui ne blessent ni la foi ni les mœurs. 211

XCV. PROP. Les vérités sont devenues comme une langue étrangere à la plupart des Chrétiens; & la maniere de les prêcher est comme un langage inconnu, tant elle est éloignée de la simplicité des Apôtres, & au-dessus de la portée du commun des fideles. Et on ne fait pas réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles de la vieillesse de l'Eglise & de la colere de Dieu sur ses enfans. 221

XCVI. PROP. Dieu permet que toutes les Puissances soient contraires aux Prédicateurs de la vérité, afin que la victoire ne puisse être attribuée qu'à sa grace. 229

XCVII. PROP. Il n'arrive que trop souvent que les membres les plus saintement & les plus étroitement unis à l'Eglise, soient regardés & traités comme indignes d'y être, ou comme en étant déjà séparés. Mais le juste vit de la foi, & non pas de l'opinion des hommes. 233

XCVIII. PROP. L'état d'être persécuté & de souffrir comme un hérétique, un méchant, un impie, est ordinairement la dernière épreuve & la plus méritoire, comme celle qui donne plus de conformité avec Jésus-Christ. 239

XCIX. PROP. L'entêtement, la prévention, l'obstination à ne vouloir ni rien examiner, ni reconnoître qu'on s'est trompé, changent tous les jours en odeur de mort ce que Dieu a mis dans son Eglise pour y être une odeur de vie; comme les bons livres, les instructions salutaires, les bons exemples, &c. 244

C. PROP. C'est un tems bien déplorable que celui où l'on croit honorer Dieu, en persécutant la Vérité & ses Disciples. Ce tems est venu Etre regardé & traité par ceux qui sont les Ministres de la Religion, comme un impie, indigne de tout commerce avec Dieu, comme un membre pourri, capable de tout corrompre dans la société des Saints; c'est pour des personnes pieuses une mort plus terrible que celle du corps. En vain on se flatte de la pureté de ses intentions & d'un zèle de religion, en poursuivant des gens de bien à feu & à sang, si on est

aveuglé par sa propre passion, ou emporté par celle des autres, faute de vouloir rien examiner. On croit souvent sacrifier à Dieu un impie, & on sacrifie au Diable un serviteur de Dieu. 249

CI. PROP. Rien n'est plus contraire à l'esprit de Dieu & à la doctrine de J.C. que de rendre communs les sermens ; parce que c'est multiplier les occasions de parjures, dresser des pièges aux foibles & aux ignorans, & faire quelquefois servir le nom & la vérité de Dieu aux desseins des méchans. 254



TABLE

De l'Examen critique de deux passages
de Jansenius touchant la liberté.

- I. **O**N doit distinguer dans la volonté;
le pouvoir en quoi consiste la liberté;
& le vouloir, en quoi consiste l'exercice
de la liberté. 272
- II. La liberté consiste dans le pouvoir ad
opposita : mais on ne peut point exercer
ensemble & en même-tems deux actes
opposés. 273
- III. La puissance d'exercer en même-tems
deux actes opposés, n'est que conséquente,
volontaire & de choix. 275
- IV. L'impuissance d'exercer en même-
tems deux actes opposés n'est point nécessaire,
& ne donne point atteinte à la
liberté. 277
- V. Injustice des adversaires du Livre de
Jansenius. 281
- VI. Réponse aux faux raisonnemens des
adversaires de Jansenius. 283
- VII. La charité & la cupidité n'influent
point dans la liberté même, mais dans
l'exercice de la liberté, dont elles rendent
l'usage bon ou mauvais. 285
- VIII. Il n'y a point d'alternative dans

- les pouvoirs qui subsistent ensemble : il n'y en a que dans les actes.* 286
- IX.** *Les pouvoirs ne sont pas opposés entre-eux, & subsistent ensemble; mais les actes opposés ne peuvent pas être exercés ensemble.* 288
- X.** *Trois idées ou trois notions différentes du mot liberté.* 291
- XI.** *Première notion de la liberté : Exemption de contrainte.* là-même.
- XII.** *Seconde notion de la liberté : Exemption de nécessité.* 293
- XIII.** *Observation sur le terme d'indifférence.* 294
- XIV.** *Les hommes ont tous pour le bien & pour le mal, la liberté qu'on appelle d'indifférence.* 295
- XV.** *La liberté n'a point lieu à l'égard du bien en général, mais seulement à l'égard des biens particuliers.* 297
- XVI.** *Enchaînement de vérités touchant la liberté d'indifférence; requise pour mériter ou pour démeriter.* 298
- XVII.** *Jansenius reconnoît pour un point de foi, la liberté d'indifférence requise pour mériter & démeriter.* 301
- XVIII.** *On rappelle les deux premières notions de la liberté.* 306
- XIX.** *Troisième notion de la liberté, prise pour la délivrance de la domination*

des divers amours qui partagent la
volonté. 309

XX. *Passage important de S. Paul : les
hommes sont tous , ou sous le règne de la
justice , ou sous le règne du péché.* 312

XXI. *On est , ou sous l'empire de la cha-
rité , ou sous l'empire de la cupidité.*

315

XXII. *Sous ce double empire alternatif ,
les hommes ne perdent jamais la liberté
d'indifférence requise pour mériter &
pour démeriter.* 317

XXIII. *Passages de Jansenius , qui ex-
pliquent & justifient sa doctrine.* 319

XXIV. *Nécessité d'être secouru par la
grace de J. C.* 324

XXV. *Différence entre voluntas libera
& voluntas liberata.* 325

XXVI. *L'auteur du Traité du Formu-
laire confond ces deux idées de la volon-
té libre & de la volonté délivrée.* 326

XXVII. *L'impuissance alternative de
faire le bien ou le mal n'est qu'une im-
puissance conséquente & volontaire.*

329

XXVIII. *L'auteur du Traité du For-
mulaire abuse de la comparaison d'une
balance.* 330

XXIX. *La comparaison tirée d'une ba-
lance & des poids qui l'inclinent , peut*

avoir une juste application. 333

XXX. *Quand nous agissons sous la direction de la raison, c'est toujours suivant ce qui nous plaît le plus dans le moment de l'action.* 334

XXXI. *La comparaison tirée la balance poussée trop loin est illusoire.* 338

XXXII. *Différence selon S. Thomas, entre la cause des effets nécessaires & la cause des effets contingens & libres.* 340

XXXIII. *De la cause prochaine des actions libres.* 343

XXXIV. *La volonté déterminée nécessairement à l'amour du bien en général, est libre à l'égard de tous les biens particuliers.* 347

XXXV. *Le grand objet des prières de l'Eglise & du gémissement des Saints, est la délivrance de l'esclavage des passions.* 351

XXXVI. *En lisant le Livre de Jansenius, on doit faire attention à la différence qu'il y a entre la liberté, & la délivrance de la servitude du péché.* 352

XXXVII. *La question de fait sur le Livre de Jansenius, est un point de critique, sur lequel il est injuste d'inquiéter les fidèles.* 357

Eclaircissement sur la Réponse précédente.

- I. Eclaircissement du premier des deux passages de Jansenius, dont on demande le vrai sens. 360
- II. L'impuissance physique d'exercer en même-tems deux actes opposés, est une impuissance conséquente, volontaire & de choix. 365
- III. Eclaircissement du second passage. 367
- IV. La liberté ne consiste pas dans un équilibre d'inclination. 369
- V. Un équilibre de pouvoir, distingué d'un équilibre d'inclination, est une idée de pure imagination. 373
- VI. La liberté est ad utrumque oppositum. Mais l'exercice de la liberté est ad alterutrum oppositorum. 377
- VII. Sous le règne de la charité ou de la cupidité, la volonté est toujours libre. 380
- VIII. La volonté est-elle toujours maîtresse de ses actes? 382
- IX. Pour vouloir le bien nous avons besoin de la grace prévenante, qui opère en nous, sans nous, le bon vouloir.
- X. Pour faire le bien, nous avons besoin de la grace coopérante, qui concourt avec nous & nous applique à l'action.
- XI. Différence entre la grace de l'état d'innocence, & la grace de la nature tombée.

Fin de la Table.

